ŒUVRES CHOISIES

DE FÉNELON

COULOMMIERS. — TYP. PAUL BRODARD

ŒUVRES CHOISIES

DE FÉNELON

TOME TROISIÈME

PARIS

LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie

79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

—

1880

TRAITÉ DE L'EXISTENCE

ET DES ATTRIBUTS DE DIEU.

PREMIÈRE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE DE DIEU,

TIRÉE DU SPECTACLE DE LA NATURE ET DE LA CONONISSANCE DE L'HOMME.

CHAPITRE PREMIER. — *Preuves de l'existence de Dieu, tirées de l'aspect général de l'univers.*

Je ne puis ouvrir les yeux sans admirer l'art qui éclate dans toute la nature : le moindre coup d'œil suffit pour apercevoir la main qui fait tout. Que les hommes accoutumés à méditer les vérités abstraites, et à remonter aux premiers principes, connoissent la Divinité par son idée : c'est un chemin sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe, par sa simplicité, aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier Être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre.

Mais il y a une autre voie moins parfaite, et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement, et les plus attachés aux préjugés sensibles, peuvent, d'un seul regard, découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La sagesse et la puissance qu'il a marquées dans tout ce qu'il a fait le font voir, comme dans un miroir, à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée. C'est une philosophie sensible et populaire, dont tout homme sans passion et sans préjugés est capable [1].

Si un grand nombre d'hommes d'un esprit subtil et pénétrant n'ont pas trouvé Dieu par ce coup d'œil jeté sur toute la nature, il ne faut pas s'en étonner : les passions qui les ont agités leur ont donné des distractions continuelles, ou bien les faux préjugés qui naissent des passions ont fermé les yeux à ce grand spectacle. Un homme passionné pour une grande affaire, qui emporteroit toute l'application de son esprit, passeroit plusieurs jours dans une chambre, en négociation pour ses intérêts, sans regarder ni les proportions de la chambre, ni les ornements de la cheminée, ni les tableaux qui seroient autour de lui : tous ces objets seroient sans cesse devant ses yeux, et aucun d'eux ne feroit impression sur lui.

1. « Humana autem anima rationalis est, quæ mortalibus vinculis peccati « pœna tenebatur, ad hoc deminutionis redacta, ut per conjecturas rerum vi« sibilium ad intelligenda invisibilia niteretur. » Aug., *de Lib. arb*, lib. III, cap. x, n. 30.

Ainsi vivent les hommes. Tout leur présente Dieu, et ils ne le voient nulle part. Il étoit dans le monde, et le monde a été fait par lui; et cependant le monde ne l'a point connu [1]. Ils passent leur vie sans avoir aperçu cette représentation si sensible de la Divinité, tant la fascination du monde obscurcit leurs yeux [2]. Souvent même ils ne veulent pas les ouvrir, et ils affectent de les tenir fermés, de peur de trouver celui qu'ils ne cherchent pas. Enfin, ce qui devroit le plus servir à leur ouvrir les yeux ne sert qu'à les leur fermer davantage, je veux dire la constance et la régularité des mouvements que la suprême Sagesse a mis dans l'univers.

Saint Augustin dit que ces merveilles se sont avilies par leur répétition continuelle [3]. Cicéron parle précisément de même. A force de voir tous les jours les mêmes choses, l'esprit s'y accoutume aussi bien que les yeux : il n'admire ni n'ose se mettre en aucune manière en peine de chercher la cause des effets qu'il voit toujours arriver de la même sorte; comme si c'étoit la nouveauté, et non pas la grandeur de la chose même, qui dût nous porter à faire cette recherche [4].

Mais enfin toute la nature montre l'art infini de son auteur. Quand je parle d'un art, je veux dire un assemblage de moyens choisis tout exprès pour parvenir à une fin précise : c'est un ordre, un arrangement, une industrie, un dessein suivi. Le hasard est, tout au contraire, une cause aveugle et nécessaire, qui ne prépare, qui n'arrange, qui ne choisit rien, et qui n'a ni volonté ni intelligence. Or, je soutiens que l'univers porte le caractère d'une cause infiniment puissante et industrieuse. Je soutiens que le hasard, c'est-à-dire le concours aveugle et fortuit des causes nécessaires et privées de raison, ne peut avoir formé ce tout. C'est ici qu'il est bon de rappeler les célèbres comparaisons des anciens.

Qui croira que l'*Iliade* d'Homère, ce poëme si parfait, n'ait jamais été composé par un effort du génie d'un grand poëte, et que les caractères de l'alphabet ayant été jetés en confusion, un coup de pur hasard, comme un coup de dés, ait rassemblé toutes les lettres précisément dans l'arrangement nécessaire pour décrire, dans des vers pleins d'harmonie et de variété, tant de grands événements, pour les placer et pour les lier si bien tous ensemble, pour peindre chaque objet avec tout ce qu'il a de plus gracieux, de plus noble et de plus touchant; enfin pour faire parler chaque personne selon son caractère, d'une manière si naïve et si passionnée? Qu'on raisonne et qu'on subtilise tant qu'on voudra, jamais on ne persuadera à un homme sensé que l'*Iliade* n'ait point d'autre auteur que le hasard. Cicéron en disoit autant des *Annales* d'Ennius; et il ajoutoit que le hasard ne feroit jamais un seul

1. « In mundo erat, et mundus per ipsum factus est, et mundus eum non « cognovit. » *Joan.*, I, 10.
2. « Fascinatio nugacitatis obscurat bona. » *Sap.*, IV, 12.
3. « Assiduitate viluerunt. » *Tract.* XXIV, *in Joan.*, n. 1.
4. « Sed assiduitate quotidiana, et consuetudine oculorum, assuescunt animi; « neque admirantur, neque requirunt rationes earum rerum quas semper vi- « dent : perinde quasi novitas nos magis quam magnitudo rerum debeat ad « exquirendas causas excitare. » Cic., *de Nat. deor.* lib. II, n. 38.

vers, bien loin de faire tout un poëme[1]. Pourquoi donc cet homme sensé croiroit-il de l'univers, sans doute encore plus merveilleux que l'*Iliade*, ce que son bon sens ne lui permettra jamais de croire de ce poëme?

Mais passons à une autre comparaison, qui est de saint Grégoire de Nazianze[2].

Si nous entendions dans une chambre, derrière un rideau, un instrument doux et harmonieux, croirions-nous que le hasard, sans aucune main d'homme, pourroit avoir formé cet instrument? Dirions-nous que les cordes d'un violon seroient venues d'elles-mêmes se ranger et se tendre sur un bois dont les pièces se seroient collées ensemble, pour former une cavité avec des ouvertures régulières? Soutiendrions-nous que l'archet, formé sans art, seroit poussé par le vent pour toucher chaque corde si diversement et avec tant de justesse? Quel esprit raisonnable pourroit douter sérieusement si une main d'homme toucheroit cet instrument avec tant d'harmonie? Ne s'écrieroit-il pas d'abord, sans examen, qu'une main savante le toucheroit? Ne nous lassons point de faire sentir la même vérité.

Qui trouveroit, dans une île déserte et inconnue à tous les hommes, une belle statue de marbre, diroit aussitôt : « Sans doute il y a eu ici autrefois des hommes : je reconnois la main d'un habile sculpteur; j'admire avec quelle délicatesse il a su proportionner tous les membres de ce corps, pour leur donner tant de beauté, de grâce, de majesté, de vie, de tendresse, de mouvement et d'action. »

Que répondroit cet homme si quelqu'un s'avisoit de lui dire : « Non, un sculpteur ne fit jamais cette statue. Elle est faite, il est vrai, selon le goût le plus exquis, et dans les règles de la perfection; mais c'est le hasard tout seul qui l'a faite. Parmi tant de morceaux de marbre, il y en a eu un qui s'est formé ainsi de lui-même; les pluies et les vents l'ont détaché de la montagne; un orage très-violent l'a jeté tout droit sur ce piédestal, qui s'étoit préparé de lui-même dans cette place. C'est un Apollon parfait comme celui du Belvédère; c'est une Vénus qui égale celle de Médicis; c'est un Hercule qui ressemble à celui de Farnèse. Vous croiriez, il est vrai, que cette figure marche, qu'elle vit, qu'elle pense, et qu'elle va parler : mais elle ne doit rien à l'art, et c'est un coup aveugle du hasard qui l'a si bien finie et placée. »

Si on avoit devant les yeux un beau tableau qui représentât, par exemple, le passage de la mer Rouge, avec Moïse, à la voix duquel les eaux se fendent et s'élèvent comme deux murs, pour faire passer les Israélites à pied sec au travers des abîmes; on verroit d'un côté cette multitude innombrable de peuples pleins de confiance et de joie, levant les mains au ciel; de l'autre côté, on apercevroit Pharaon avec les Égyptiens, pleins de trouble et d'effroi à la vue des vagues qui se rassembleroient pour les engloutir. En vérité, où seroit l'homme qui osât dire qu'une servante barbouillant au hasard cette toile avec un balai, les couleurs se seroient rangées d'elles-mêmes pour former ce vif coloris, ces attitudes si variées, ces airs de tête si passionnés, cette belle

1. *De Nat. deor.*, lib. II, n. 37. — 2. *Orat.* XXVIII, n. 6; édit. Ben.

ordonnance de figures en si grand nombre sans confusion, ces accommodements de draperies, ces distributions de lumière, ces dégradations de couleurs, cette exacte perspective, enfin tout ce que le plus beau génie d'un peintre peut rassembler?

Encore s'il n'étoit question que d'un peu d'écume à la bouche d'un cheval, j'avoue, suivant l'histoire qu'on en raconte, et que je suppose sans l'examiner, qu'un coup de pinceau jeté de dépit par le peintre pourroit, une seule fois dans la suite des siècles, la bien représenter. Mais au moins le peintre avoit-il déjà choisi, avec dessein, les couleurs les plus propres à représenter cette écume, pour les préparer au bout du pinceau. Ainsi ce n'est qu'un peu de hasard qui a achevé ce que l'art avoit déjà commencé. De plus, cet ouvrage de l'art et du hasard tout ensemble n'étoit qu'un peu d'écume, objet confus, et propre à faire honneur à un coup de hasard; objet informe, qui ne demande qu'un peu de couleur blanchâtre échappée au pinceau, sans aucune figure précise, ni aucune correction de dessin. Quelle comparaison de cette écume avec tout un dessin d'histoire suivie, où l'imagination la plus féconde et le génie le plus hardi, étant soutenus par la science des règles, suffisent à peine pour exécuter ce qui compose un tableau excellent?

Je ne puis me résoudre à quitter ces exemples, sans prier le lecteur de remarquer que les hommes les plus sensés ont naturellement une peine extrême à croire que les bêtes n'aient aucune connoissance, et qu'elles soient de pures machines. D'où vient cette répugnance invincible en tant de bons esprits? C'est qu'ils supposent avec raison que des mouvements si justes, et d'une si parfaite mécanique, ne peuvent se faire sans quelque industrie, et que la matière seule, sans art, ne peut faire ce qui marque tant de connoissance. On voit par là que la raison la plus droite conclut naturellement que la matière seule ne peut, ni par les lois simples du mouvement, ni par les coups capricieux du hasard, faire des animaux qui ne soient que de pures machines. Les philosophes même, qui n'attribuent aucune connoissance aux animaux, ne peuvent éviter de reconnoître que ce qu'ils supposent aveugle et sans art, dans ces machines, est plein de sagesse et d'art dans le premier moteur qui en a fait les ressorts et qui en a réglé les mouvements. Ainsi les philosophes les plus opposés reconnoissent également que la matière et le hasard ne peuvent produire, sans art, tout ce qu'on voit dans les animaux.

Chap. II. — *Preuves de l'existence de Dieu, tirées de la considération des principales merveilles de la nature.*

Après ces comparaisons, sur lesquelles je prie le lecteur de se consulter simplement soi-même sans raisonner, je crois qu'il est temps d'entrer dans le détail de la nature. Je ne prétends pas la pénétrer tout entière : qui le pourroit? Je ne prétends même entrer dans aucune discussion de physique : ces discussions supposeroient certaines connoissances approfondies que beaucoup de gens d'esprit n'ont jamais

acquises; et je ne veux leur proposer que le simple coup d'œil de la face de la nature; je ne veux leur parler que de ce que tout le monde sait, et qui ne demande qu'un peu d'attention tranquille et sérieuse.

Arrêtons-nous d'abord au grand objet qui attire nos premiers regards, je veux dire la structure générale de l'univers. Jetons les yeux sur cette terre qui nous porte; regardons cette voûte immense des cieux qui nous couvre, ces abîmes d'air et d'eau qui nous environnent, et ces astres qui nous éclairent. Un homme qui vit sans réflexion ne pense qu'aux espaces qui sont auprès de lui, ou qui ont quelque rapport à ses besoins : il ne regarde la terre entière que comme le plancher de sa chambre, et le soleil qui l'éclaire pendant le jour, que comme la bougie qui l'éclaire pendant la nuit : ses pensées se renferment dans le lieu étroit qu'il habite. Au contraire, l'homme accoutumé à faire des réflexions étend ses regards plus loin, et considère avec curiosité les abîmes presque infinis dont il est environné de toutes parts. Un vaste royaume ne lui paroît alors qu'un petit coin de la terre; la terre elle-même n'est à ses yeux qu'un point dans la masse de l'univers; et il admire de s'y voir placé, sans savoir comment il y a été mis.

Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre, qui est immobile? qui est-ce qui en a posé les fondements? Rien n'est, ce semble, plus vil qu'elle; les plus malheureux la foulent aux pieds. Mais c'est pourtant pour la posséder qu'on donne tous les plus grands trésors. Si elle était plus dure, l'homme ne pourrait en ouvrir le sein pour la cultiver; si elle était moins dure, elle ne pourroit le porter; il enfonceroit partout, comme il enfonce dans le sable ou dans un bourbier. C'est du sein inépuisable de la terre que sort tout ce qu'il y a de plus précieux. Cette masse informe, vile et grossière, prend toutes les formes les plus diverses, et elle seule devient tour à tour tous les biens que nous lui demandons : cette boue si sale se transforme en mille beaux objets qui charment les yeux; en une seule année elle devient branches, boutons, feuilles, fleurs, fruits et semences, pour renouveler ses libéralités en faveur des hommes. Rien ne l'épuise : plus on déchire ses entrailles, plus elle est libérale. Après tant de siècles, pendant lesquels tout est sorti d'elle, elle n'est point encore usée : elle ne ressent aucune vieillesse; ses entrailles sont encore pleines des mêmes trésors. Mille générations ont passé dans son sein : tout vieillit excepté elle seule; elle se rajeunit chaque année au printemps. Elle ne manque jamais aux hommes; mais les hommes insensés se manquent à eux-mêmes, en négligeant de la cultiver; c'est par leur paresse et par leurs désordres qu'ils laissent croître les ronces et les épines en la place des vendanges et des moissons; ils se disputent un bien qu'ils laissent perdre. Les conquérants laissent en friche la terre pour la possession de laquelle ils ont fait périr tant de milliers d'hommes, et ont passé leur vie dans une si terrible agitation. Les hommes ont devant eux des terres immenses qui sont vides et incultes; et ils renversent le genre humain pour un coin de cette terre si négligée.

La terre, si elle étoit bien cultivée, nourriroit cent fois plus d'hommes qu'elle n'en nourrit. L'inégalité même des terroirs, qui paroît d'a-

bord un défaut, se tourne en ornement et en utilité. Les montagnes se sont élevées, et les vallons sont descendus en la place que le Seigneur leur a marquée. Ces diverses terres, suivant les divers aspects du soleil, ont leurs avantages. Dans ces profondes vallées, on voit croître l'herbe fraîche pour nourrir les troupeaux; auprès d'elles s'ouvrent de vastes campagnes, revêtues de riches moissons. Ici des coteaux s'élèvent comme en amphithéâtre, et sont couronnés de vignobles et d'arbres fruitiers; là de hautes montagnes vont porter leur front glacé jusque dans les nues, et les torrents qui en tombent sont les sources des rivières. Les rochers, qui montrent leur cime escarpée, soutiennent la terre des montagnes, comme les os du corps humain en soutiennent les chairs. Cette variété fait le charme des paysages, et en même temps elle satisfait aux divers besoins des peuples.

Il n'y a point de terroir si ingrat qui n'ait quelque propriété. Non-seulement les terres noires et fertiles, mais encore les argileuses et les graveleuses, récompensent l'homme de ses peines : les marais desséchés deviennent fertiles; les sables ne couvrent d'ordinaire que la surface de la terre; et quand le laboureur a la patience d'enfoncer, il trouve un terroir neuf, qui se fertilise à mesure qu'on le remue et qu'on l'expose aux rayons du soleil. Il n'y a presque point de terre entièrement ingrate, si l'homme ne se lasse point de la remuer pour l'exposer au soleil[1], et s'il ne lui demande que ce qu'elle est propre à porter. Au milieu des pierres et des rochers on trouve d'excellents pâturages; il y a, dans leurs cavités, des veines que les rayons du soleil pénètrent, et qui fournissent aux plantes, pour nourrir les troupeaux, des sucs très-savoureux. Les côtes mêmes qui paroissent les plus stériles et les plus sauvages offrent souvent des fruits délicieux, ou des remèdes très-salutaires, qui manquent dans les plus fertiles pays.

D'ailleurs, c'est par un effet de la Providence divine que nulle terre ne porte tout ce qui sert à la vie humaine; car le besoin invite les hommes au commerce, pour se donner mutuellement ce qui leur manque, et ce besoin est le lien naturel de la société entre les nations; autrement tous les peuples du monde seroient réduits à une seule sorte d'habits et d'aliments; rien ne les inviteroit à se connoître et à s'entrevoir.

Tout ce que la terre produit, se corrompant, rentre dans son sein, et devient le germe d'une nouvelle fécondité. Ainsi elle reprend tout ce qu'elle a donné, pour le rendre encore. Ainsi la corruption des plantes, et les excréments des animaux qu'elle nourrit, la nourrissent elle-même et perpétuent sa fertilité. Ainsi plus elle donne, plus elle reprend; et elle ne s'épuise jamais, pourvu qu'on sache, dans la culture, lui rendre ce qu'elle a donné. Tout sort de son sein; tout y rentre, et rien ne s'y perd. Toutes les semences qui y retournent se multiplient. Confiez à la terre des grains de blé, en se pourrissant ils germent, et cette mère féconde vous rend avec usure plus d'épis qu'elle n'a reçu de grains. Creusez dans ses entrailles, vous y trouverez la pierre et le marbre pour les plus superbes édifices. Mais qui est-ce qui a renfermé tant

1. Xénophon, *OEconom.*

de trésors dans son sein, à condition qu'ils se reproduisent sans cesse? Voyez tant de métaux précieux et utiles, tant de minéraux destinés à la commodité de l'homme.

Admirez les plantes qui naissent de la terre : elles fournissent des aliments aux sains, et des remèdes aux malades. Leurs espèces et leurs vertus sont innombrables : elles ornent la terre; elles donnent de la verdure, des fleurs odoriférantes et des fruits délicieux. Voyez-vous ces vastes forêts qui paroissent aussi anciennes que le monde? Ces arbres s'enfoncent dans la terre par leurs racines, comme leurs branches s'élèvent vers le ciel; leurs racines les défendent contre les vents, et vont chercher, comme par de petits tuyaux souterrains, tous les sucs destinés à la nourriture de leur tige; la tige elle-même se revêt d'une dure écorce, qui met le bois tendre à l'abri des injures de l'air; les branches distribuent en divers canaux la séve que les racines avoient réunie dans le tronc. En été, ces rameaux nous protégent de leur ombre contre les rayons du soleil; en hiver, ils nourrissent la flamme qui conserve en nous la chaleur naturelle. Leur bois n'est pas seulement utile pour le feu; c'est une matière douce, quoique solide et durable, à laquelle la main de l'homme donne sans peine toutes les formes qu'il lui plaît, pour les plus grands ouvrages de l'architecture et de la navigation. De plus, les arbres fruitiers, en penchant leurs rameaux vers la terre, semblent offrir leurs fruits à l'homme. Les arbres et les plantes, en laissant tomber leurs fruits ou leurs graines, se préparent autour d'eux une nombreuse postérité. La plus foible plante, le moindre légume, contient en petit volume, dans une graine, le germe de tout ce qui se déploie dans les plus hautes plantes et dans les plus grands arbres. La terre, qui ne change jamais, fait tout ces changements dans son sein.

Regardons maintenant ce qu'on appelle l'eau : c'est un corps liquide, clair et transparent. D'un côté, il coule, il échappe, il s'enfuit; de l'autre, il prend toutes les formes des corps qui l'environnent, n'en ayant aucune par lui-même. Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle deviendroit une espèce d'air; toute la face de la terre seroit sèche et stérile; il n'y auroit que des animaux volatiles; nulle espèce d'animal ne pourroit nager; nul poisson ne pourroit vivre; il n'y auroit aucun commerce par la navigation. Quelle main industrieuse a su épaissir l'eau en subtilisant l'air, et distinguer si bien ces deux espèces de corps fluides?

Si l'eau étoit un peu plus raréfiée, elle ne pourroit plus soutenir ces prodigieux édifices flottants qu'on nomme vaisseaux; les corps les moins pesants s'enfonceroient d'abord dans l'eau. Qui est-ce qui a pris le soin de choisir une si juste configuration de parties, et un degré si précis de mouvement, pour rendre l'eau si fluide, si insinuante, si propre à échapper, si incapable de toute consistance, et néanmoins si forte pour porter et si impétueuse pour entraîner les plus pesantes masses? Elle est docile; l'homme la mène, comme un cavalier mène un cheval sur la pointe des rênes; il la distribue comme il lui plaît; il l'élève sur les montagnes escarpées, et se sert de son poids même pour lui faire faire des chutes qui la font remonter autant qu'elle est descendue. Mais l'homme, qui mène les eaux avec tant d'empire, est à son tour mené

par elles. L'eau est une des plus grandes forces mouvantes que l'homme sache employer, pour suppléer à ce qui lui manque, dans les arts les plus nécessaires, par la petitesse et par la foiblesse de son corps.

Mais ces eaux, qui, nonobstant leur fluidité, sont des masses si pesantes, ne laissent pas de s'élever au-dessus de nos têtes, et d'y demeurer longtemps suspendues. Voyez-vous ces nuages qui volent comme sur les ailes des vents[1]? S'ils tomboient tout à coup par de grosses colonnes d'eaux, rapides comme des torrents, ils submergeroient et détruiroient tout dans l'endroit de leur chute, et le reste des terres demeureroit aride. Quelle main les tient dans ces réservoirs suspendus, et ne leur permet de tomber que goutte à goutte, comme si on les distilloit par un arrosoir? D'où vient qu'en certains pays chauds, où il ne pleut presque jamais, les rosées de la nuit sont si abondantes qu'elles suppléent au défaut de la pluie; et qu'en d'autres pays, tels que les bords du Nil et du Gange, l'inondation régulière des fleuves en certaines saisons pourvoit, à point nommé, aux besoins des peuples pour arroser les terres? Peut-on imaginer des mesures mieux prises pour rendre tous les pays fertiles?

Ainsi l'eau désaltère non-seulement les hommes, mais encore les campagnes arides; et celui qui nous a donné ce corps fluide l'a distribué avec soin sur la terre, comme les canaux d'un jardin. Les eaux tombent des hautes montagnes où leurs réservoirs sont placés; elles s'assemblent en gros ruisseaux dans les vallées : les rivières serpentent dans les vastes campagnes pour les mieux arroser; elles vont enfin se précipiter dans la mer, pour en faire le centre du commerce à toutes les nations. Cet Océan, qui semble mis au milieu des terres pour en faire une éternelle séparation, est au contraire le rendez-vous de tous les peuples, qui ne pourroient aller par terre d'un bout du monde à l'autre qu'avec des fatigues, des longueurs et des dangers incroyables. C'est par ce chemin sans traces, au travers des abîmes, que l'ancien monde donne la main au nouveau, et que le nouveau prête à l'ancien tant de commodités et de richesses.

Les eaux distribuées avec tant d'art font une circulation dans la terre, comme le sang circule dans le corps humain. Mais outre cette circulation perpétuelle de l'eau, il y a encore le flux et reflux de la mer. Ne cherchons point les causes de cet effet si mystérieux. Ce qui est certain, c'est que la mer vous porte et vous reporte précisément aux mêmes lieux à certaines heures. Qui est-ce qui la fait se retirer, et puis revenir sur ses pas avec tant de régularité? Un peu plus ou un peu moins de mouvement dans cette masse fluide déconcerteroit toute la nature : un peu plus de mouvement dans les eaux qui remontent inonderoit des royaumes entiers. Qui est-ce qui a su prendre des mesures si justes dans des corps immenses? Qui est-ce qui a su éviter le trop et le trop peu? Quel doigt a marqué à la mer, sur son rivage, la borne immobile qu'elle doit respecter dans la suite de tous les siècles, en lui disant : « Là vous viendrez briser l'orgueil de vos vagues[2]? »

1. « Super pennas ventorum. » *Ps.* CIII, 3. — 2. Job, XXXVIII, 11.

Mais ces eaux si coulantes deviennent tout à coup, pendant l'hiver, dures comme des rochers : les sommets des hautes montagnes ont même en tout temps des glaces et des neiges, qui sont les sources des rivières, et qui, abreuvant les pâturages, les rendent plus fertiles. Ici les eaux sont douces pour désaltérer l'homme; là elles ont un sel qui assaisonne et rend incorruptibles nos aliments. Enfin, si je lève la tête j'aperçois, dans les nuées qui volent au-dessus de nous, des espèces de mers suspendues pour tempérer l'air, pour arrêter les rayons enflammés du soleil, et pour arroser la terre quand elle est trop sèche. Quelle main a pu suspendre sur nos têtes ces grands réservoirs d'eaux? Quelle main prend soin de ne les laisser jamais tomber que par des pluies modérées?

Après avoir considéré les eaux, appliquons-nous à examiner d'autres masses encore plus étendues. Voyez-vous ce qu'on nomme l'air? c'est un corps si pur, si subtil et si transparent, que les rayons des astres situés dans une distance presque infinie de nous le percent tout entier sans peine et en seul instant, pour venir éclairer nos yeux. Un peu moins de subtilité dans ce corps fluide nous auroit dérobé le jour, ou ne nous auroit laissé tout au plus qu'une lumière sombre et confuse, comme quand l'air est plein de brouillards épais. Nous vivons plongés dans des abîmes d'air comme les poissons dans des abîmes d'eau. De même que l'eau, si elle se subtilisoit, deviendroit une espèce d'air qui feroit mourir les poissons; l'air, de son côté, nous ôteroit la respiration, s'il devenoit plus épais et plus humide : alors nous nous noierions dans les flots de cet air épaissi, comme un animal terrestre se noie dans la mer. Qui est-ce qui a purifié avec tant de justesse cet air que nous respirons? S'il étoit plus épais, il nous suffoqueroit, comme, s'il étoit plus subtil, il n'auroit pas cette douceur qui fait une nourriture continuelle du dedans de l'homme : nous éprouverions partout ce qu'on éprouve sur le sommet des montagnes les plus hautes, où la subtilité de l'air ne fournit rien d'assez humide et d'assez nourrissant pour les poumons.

Mais quelle puissance invisible excite et apaise si soudainement les tempêtes de ce grand corps fluide? Celles de la mer n'en sont que les suites. De quel trésor sont tirés les vents qui purifient l'air, qui attiédissent les saisons brûlantes, qui tempèrent la rigueur des hivers, et qui changent en un instant la face du ciel? Sur les ailes de ses vents volent les nuées, d'un bout de l'horizon à l'autre. On sait que certains vents règnent en certaines mers dans des saisons précises : ils durent un temps réglé; et il leur en succède d'autres, comme tout exprès, pour rendre les navigations commodes et régulières. Pourvu que les hommes soient patients et aussi ponctuels que les vents, ils feront sans peine les plus longues navigations.

Voyez-vous ce feu qui apparoît allumé dans les astres, et qui répand partout la lumière? Voyez-vous cette flamme que certaines montagnes vomissent, et que la terre nourrit de soufre dans ses entrailles? Ce même feu demeure paisiblement caché dans les veines des cailloux, et il y attend à éclater jusqu'à ce que le choc d'un autre corps l'excite,

pour ébranler les villes et les montagnes. L'homme a su l'allumer et l'attacher à tous ses usages, pour plier les plus durs métaux, et pour nourrir avec du bois, jusque dans les climats les plus glacés, une flamme qui lui tienne lieu du soleil quand le soleil s'éloigne de lui. Cette flamme se glisse subtilement dans toutes les semences ; elle est comme l'âme de tout ce qui vit; elle consume tout ce qui est impur, et renouvelle ce qu'elle a purifié. Le feu prête sa force aux hommes trop foibles ; il envève tout à coup les édifices et les rochers. Mais veut-on le borner à un usage plus modéré, il réchauffe l'homme et il cuit ses aliments. Les anciens, admirant le feu, ont cru que c'était un trésor céleste que l'homme avait dérobé aux dieux.

Il est temps de lever nos yeux vers le ciel. Quelle puissance a construit au-dessus de nos têtes une si vaste et si superbe voûte? Quelle étonnante variété d'admirables objets! C'est pour nous donner un beau spectacle, qu'une main toute-puissante a mis devant nos yeux de si grands et de si éclatants objets. C'est pour nous faire admirer le ciel, dit Cicéron [1], que Dieu a fait l'homme autrement que le reste des animaux. Il est droit et lève la tête, pour être occupé de ce qui est au-dessus de lui. Tantôt nous voyons un azur sombre, où les feux les plus purs étincellent; tantôt nous voyons dans un ciel tempéré les plus douces couleurs, avec des nuances que la peinture ne peut imiter; tantôt nous voyons des nuages de toutes les figures et de toutes les couleurs les plus vives, qui changent à chaque moment cette décoration par les plus beaux accidents de lumière.

La succession régulière des jours et des nuits, que fait-elle entendre? Le soleil ne manque jamais, depuis tant de siècles, à servir les hommes, qui ne peuvent se passer de lui. L'aurore depuis des milliers d'années, n'a pas manqué une seule fois d'annoncer le jour ; elle commence à point nommé au moment et au lieu réglé. Le soleil, dit l'Écriture [2], sait où il doit se coucher chaque jour. Par là il éclaire tour à tour les deux côtés du monde, et visite tous ceux auxquels il doit ses rayons. Le jour est le temps de la société et du travail : la nuit, enveloppant de ses ombres la terre, finit tour à tour les fatigues, et adoucit toutes les peines; elle suspend, elle calme tout; elle répand le silence et le sommeil; en délassant les corps, elle renouvelle les esprits. Bientôt le jour revient pour rappeler l'homme au travail, et pour ranimer toute la nature.

Mais outre ce cours si constant qui forme les jours et les nuits, le soleil nous en montre un autre par lequel il s'approche pendant six mois d'un pôle, et au bout de six mois revient avec la même diligence sur ses pas pour visiter l'autre. Ce bel ordre fait qu'un seul soleil suffit à toute la terre. S'il étoit plus grand, dans la même distance, il embraseroit tout le monde; la terre s'en iroit en poudre : si, dans la même distance, il étoit moins grand, la terre seroit toute glacée et inhabitable : si, dans la même grandeur, il étoit plus voisin de nous, il nous

1. *De Nat. deor.*, lib. II, n. 56.
2. « Sol cognovit occasum suum. » *Ps.* CIII, 19.

enflammeroit : si dans la même grandeur, il étoit plus éloigné de nous, nous ne pourrions subsister dans le globe terrestre, faute de chaleur. Quel compas, dont le tour embrasse le ciel et la terre, a pris des mesures si justes? Cet astre ne fait pas moins de bien à la partie dont il s'éloigne pour la tempérer, qu'à celle dont il s'approche pour la favoriser de ses rayons. Ses regards bienfaisants fertilisent tout ce qu'il voit. Ce changement fait celui des saisons, dont la variété est si agréable. Le printemps fait taire les vents glacés, montre les fleurs et promet les fruits. L'été donne les riches moissons. L'automne répand les fruits promis par le printemps ; et l'hiver, qui est une espèce de nuit où l'homme se délasse, ne concentre tous les trésors de la terre qu'afin que le printemps suivant les déploie avec toutes les grâces de la nouveauté. Ainsi la nature, diversement parée, donne tour à tour tant de beaux spectacles, qu'elle ne laisse jamais à l'homme le temps de se dégoûter de ce qu'il possède.

Mais comment est-ce que le cours du soleil peut être si régulier? Il paroît que cet astre n'est qu'un globe de flamme très-subtile, et par conséquent très-fluide. Qui est-ce qui tient cette flamme, si mobile et si impétueuse, dans les bornes précises d'un globe parfait? Quelle main conduit cette flamme dans un chemin si droit, sans qu'elle s'échappe jamais d'aucun côté? Cette flamme ne tient à rien, et il n'y a aucun corps qui pût ni la guider ni la tenir assujettie. Elle consumeroit bientôt tout corps qui la tiendrait renfermée dans son enceinte. Où va-t-elle? Qui lui a appris à tourner sans cesse et si régulièrement dans des espaces où rien ne la gêne? Ne circule-t-elle pas autour de nous tout exprès pour nous servir? Que si cette flamme ne tourne pas, et si au contraire c'est nous qui tournons autour d'elle, je demande d'où vient qu'elle est si bien placée dans le centre de l'univers, pour être comme le foyer ou le cœur de toute la nature? Je demande d'où vient que ce globe, d'une matière si subtile, ne s'échappe jamais d'aucun côté dans ces espaces immenses qui l'environnent, et où tous les corps qui sont fluides semblent devoir céder à l'impétuosité de cette flamme? Enfin je demande d'où vient que le globe de la terre, qui est si dur, tourne si régulièrement autour de cet astre, dans des espaces où nul corps solide ne le tient assujetti, pour régler son cours? Qu'on cherche tant qu'on voudra, dans la physique, les raisons les plus ingénieuses pour expliquer ce fait : toutes ces raisons, supposé même qu'elles soient vraies, se tourneront en preuves de la Divinité. Plus le ressort qui conduit la machine de l'univers est juste, simple, constant, assuré, et fécond en effets utiles, plus il faut qu'une main très-puissante et très-industrieuse ait su choisir ce ressort, le plus parfait de tous.

Mais regardons encore une fois ces voûtes immenses, où brillent les astres, et qui couvrent nos têtes. Si ce sont des voûtes solides, qui en est l'architecte? Qui est-ce qui a attaché tant de grands corps lumineux à certains endroits de ces voûtes, de distance en distance? Qui est-ce qui fait tourner si régulièrement ces voûtes autour de nous? Si, au contraire, les cieux ne sont que des espaces immenses remplis de corps

fluides comme l'air qui nous environne, d'où vient que tant de corps solides y flottent sans s'enfoncer jamais, et sans se rapprocher jamais les uns des autres? Depuis tant de siècles que nous avons des observations astronomiques, on est encore à découvrir le moindre dérangement dans les cieux. Un corps fluide donne-t-il un arrangement si constant et si régulier aux corps solides qui nagent circulairement dans son enceinte?

Mais que signifie cette multitude presque innombrables d'étoiles? La profusion avec laquelle la main de Dieu les a répandues sur son ouvrage fait voir qu'elles ne coûtent rien à sa puissance. Il en a semé les cieux, comme un prince magnifique répand l'argent à pleines mains, ou comme il met des pierreries sur un habit. Que quelqu'un dise, tant qu'il lui plaira, que ce sont autant de mondes semblables à la terre que nous habitons; je le suppose pour un moment. Combien doit être puissant et sage celui qui fait des mondes aussi innombrables que les grains de sable qui couvrent le rivage des mers, et qui conduit sans peine, pendant tant de siècles, tous ces mondes errants, comme un berger conduit un troupeau! Si, au contraire, ce sont seulement des flambeaux allumés, pour luire à nos yeux dans ce petit globe qu'on nomme la terre, quelle puissance que rien ne lasse, et à qui rien ne coûte! Quelle profusion, pour donner à l'homme, dans ce petit coin de l'univers, un spectacle si étonnant!

Mais parmi ces astres j'aperçois la lune, qui semble partager avec le soleil le soin de nous éclairer. Elle se montre à point nommé, avec toutes les étoiles, quand le soleil est obligé d'aller ramener le jour dans l'autre hémisphère. Ainsi la nuit même, malgré ses ténèbres, a une lumière, sombre, à la vérité, mais douce et utile. Cette lumière est empruntée du soleil, quoique absent. Ainsi tout est ménagé dans l'univers avec un si bel art, qu'un globe voisin de la terre, et aussi ténébreux qu'elle par lui-même, sert néanmoins à lui renvoyer par réflexion les rayons qu'il reçoit du soleil, et que le soleil éclaire par la lune les peuples qui ne peuvent le voir, pendant qu'il en doit éclairer d'autres.

Le mouvement des astres, dira-t-on, est réglé par des lois immuables. Je suppose le fait; mais c'est ce fait même qui prouve ce que je veux établir. Qui est-ce donc qui a donné à toute la nature des lois tout ensemble si constantes et si salutaires, des lois si simples, qu'on est tenté de croire qu'elles s'établissent d'elles-mêmes, et si fécondes en effets utiles, qu'on ne peut s'empêcher d'y reconnoître un art merveilleux? D'où nous vient la conduite de cette machine universelle, qui travaille sans cesse pour nous, sans que nous y pensions? A qui attribuerons-nous l'assemblage de tant de ressorts si profonds et si bien concertés, et de tant de corps grands et petits, visibles et invisibles, qui conspirent également pour nous servir? Le moindre atome de cette machine, qui viendroit à se déranger, démonteroit toute la nature. Les ressorts d'une montre ne sont point liés avec tant d'industrie et de justesse. Quel est donc ce dessein si étendu, si suivi, si beau, si bienfaisant? La nécessité de ces lois, loin de m'empêcher d'en chercher

l'auteur, ne fait qu'augmenter ma curiosité et mon admiration. Il falloit qu'une main également industrieuse et puissante mît, dans son ouvrage, un ordre également simple et fécond, constant et utile. Je ne crains donc pas de dire avec l'Écriture, que chaque étoile se hâte d'aller où le Seigneur l'envoie; et que, quand il parle, elles répondent avec tremblement : « Nous voici. » *Adsumus* [1].

Mais tournons nos regards vers les animaux, encore plus dignes d'admiration que les cieux et les astres. Il y en a des espèces innombrables. Les uns n'ont que deux pieds, d'autres en ont quatre, d'autres en ont un très-grand nombre. Les uns marchent, les autres rampent, d'autres volent, d'autres nagent, d'autres volent, marchent et nagent tout ensemble. Les ailes des oiseaux et les nageoires des poissons sont comme des rames qui fendent la vague de l'air ou de l'eau, et qui conduisent le corps flottant de l'oiseau ou du poisson, dont la structure est semblable à celle d'un navire. Mais les ailes des oiseaux ont des plumes, avec un duvet qui s'enfle à l'air, et qui s'appesantiroit dans les eaux : au contraire, les nageoires des poissons ont des pointes dures et sèches, qui fendent l'eau sans en être imbibées, et qui ne s'appesantissent point quand on les mouille. Certains oiseaux qui nagent, comme les cygnes, élèvent en haut leurs ailes et tout leur plumage, de peur de le mouiller, et afin qu'il leur serve comme de voile. Ils ont l'art de tourner ce plumage du côté du vent, et d'aller, comme les vaisseaux, à la bouline, quand le vent ne leur est pas favorable. Les oiseaux aquatiques, tels que les canards, ont aux pattes de grandes peaux qui s'étendent, et qui font des raquettes à leurs pieds, pour les empêcher d'enfoncer dans les bords marécageux des rivières.

Parmi ces animaux, les bêtes féroces, telles que les lions, sont celles qui ont les muscles les plus gros aux épaules, aux cuisses et aux jambes : aussi ces animaux sont-ils souples, agiles, nerveux, et prompts à s'élancer. Les os de leurs mâchoires sont prodigieux, à proportion du reste de leur corps. Ils ont des dents et des griffes, qui leur servent d'armes terribles pour déchirer et pour dévorer les autres animaux.

Par la même raison, les oiseaux de proie, comme les aigles, ont un bec et des ongles qui percent tout. Les muscles de leurs ailes sont d'une extrême grandeur, et d'une chair très-dure, afin que leurs ailes aient un mouvement plus fort et plus rapide. Aussi ces animaux, quoique assez pesants, s'élèvent-ils sans peine jusque dans les nues, d'où ils s'élancent comme la foudre sur toute proie qui peut les nourrir.

D'autres animaux ont des cornes : leur plus grande force est dans les reins et dans le cou. D'autres ne peuvent que ruer. Chaque espèce a ses armes offensives ou défensives. Leurs chasses sont des espèces de guerre qu'ils font les uns contre les autres, pour les besoins de la vie.

Ils ont aussi leur règle et leur police. L'un porte, comme la tortue, sa maison dans laquelle il est né; l'autre bâtit la sienne, comme l'oi-

1. Baruch III, 35

seau, sur les plus hautes branches des arbres, pour préserver ses petits de l'insulte des animaux qui ne sont point ailés. Il pose même son nid dans les feuillages les plus épais, pour le cacher à ses ennemis. Un autre, comme le castor, va bâtir jusqu'au fond des eaux d'un étang l'asile qu'il se prépare, et sait élever des digues pour le rendre inaccessible par l'inondation. Un autre, comme la taupe, naît avec un museau si pointu et si aiguisé, qu'il perce en un moment le terrain le plus dur, pour se faire une retraite souterraine. Le renard sait creuser un terrier avec deux issues, pour n'être point surpris, et pour éluder les piéges du chasseur.

Les animaux reptiles sont d'une autre fabrique. Ils se plient, ils se replient; par les évolutions de leurs muscles, ils gravissent, ils embrassent, ils serrent, ils accrochent les corps qu'ils rencontrent; ils se glissent subtilement partout. Leurs organes sont presque indépendants les uns des autres; aussi vivent-ils encore après qu'on les a coupés.

Les oiseaux, dit Cicéron [1], qui ont les jambes longues, ont aussi le cou long à proportion, pour pouvoir abaisser leur bec jusqu'à terre, et y prendre leurs aliments. Le chameau est de même. L'éléphant, dont le cou seroit trop pesant par sa grosseur, s'il étoit aussi long que celui du chameau, a été pourvu d'une trompe qui est un tissu de nerfs et de muscles, qu'il allonge, qu'il retire, qu'il replie en tous sens, pour saisir les corps, pour les enlever et pour les repousser : aussi les Latins ont-ils appelé cette trompe une main.

Certains animaux paroissent faits pour l'homme. Le chien est né pour le caresser, pour se dresser comme il lui plaît, pour lui donner une image agréable de société, d'amitié, de fidélité et de tendresse, pour garder tout ce qu'on lui confie, pour prendre à la course beaucoup d'autres bêtes avec ardeur, et pour les laisser ensuite à l'homme, sans en rien retenir. Le cheval et les autres animaux semblables se trouvent sous la main de l'homme, pour le soulager dans son travail, et pour se charger de mille fardeaux. Ils sont nés pour porter, pour marcher, pour soulager l'homme dans sa foiblesse, et pour obéir à tous ses mouvements. Les bœufs ont la force et la patience en partage, pour traîner la charrue et pour labourer. Les vaches donnent des ruisseaux de lait. Les moutons ont, dans leur toison, un superflu qui n'est pas pour eux, et qui se renouvelle pour inviter l'homme à les tondre toutes les années. Les chèvres même fournissent un crin long, qui leur est inutile, et dont l'homme fait des étoffes pour se couvrir. Les peaux des animaux fournissent à l'homme les plus belles fourrures dans les pays les plus éloignés du soleil. Ainsi l'auteur de la nature a vêtu ces bêtes selon leur besoin; et leurs dépouilles servent encore ensuite d'habits aux hommes, pour les réchauffer dans ces climats glacés.

Les animaux qui n'ont presque point de poil, ont une peau très-épaisse et très-dure, comme des écailles : d'autres ont des écailles mêmes qui se couvrent les unes les autres comme les tuiles d'un toit, et qui s'entr'ouvrent ou se resserrent, suivant qu'il convient à l'animal

1. *De Nat. deor.*, lib. II, n. 47.

de se dilater ou de se resserrer. Ces peaux et ces écailles servent aux besoins des hommes.

Ainsi, dans la nature, non-seulement les plantes, mais encore les animaux, sont faits pour notre usage. Les bêtes farouches même s'apprivoisent, ou du moins craignent l'homme. Si tous les pays étoient peuplés et policés comme ils devroient l'être, il n'y en auroit point où les bêtes attaquassent les hommes; on ne trouveroit plus d'animaux féroces que dans les forêts reculées, et on les réserveroit pour exercer la hardiesse, la force et l'adresse du genre humain, par un jeu qui représenteroit la guerre, sans qu'on eût jamais besoin de guerre véritable entre les nations.

Mais observez que les animaux nuisibles à l'homme sont les moins féconds, et que les plus utiles sont ceux qui se multiplient davantage. On tue incomparablement plus de bœufs et de moutons qu'on ne tue d'ours et de loups : il y a néanmoins incomparablement moins d'ours et de loups que de bœufs et de moutons sur la terre. Remarquez encore, avec Cicéron, que les femelles de chaque espèce ont des mamelles dont le nombre est proportionné à celui des petits qu'elles portent ordinairement. Plus elles portent de petits, plus la nature leur a fourni de sources de lait pour les allaiter.

Pendant que les moutons font croître leur laine pour nous, les vers à soie nous filent, à l'envi, de riches étoffes, et se consument pour nous les donner. Ils se font de leurs coques une espèce de tombeau, où ils se renferment dans leur propre ouvrage; et ils renaissent sous une figure étrangère, pour se perpétuer.

D'un autre côté, les abeilles vont recueillir avec soin le suc des fleurs odoriférantes pour en composer leur miel, et elles le rangent avec un ordre qui nous peut servir de modèle. Beaucoup d'insectes se transforment tantôt en mouches, et tantôt en vers. Si on les trouve inutiles, on doit considérer que ce qui fait partie du grand spectacle de la nature, et qui contribue à sa variété, n'est point sans usage pour les hommes tranquilles et attentifs.

Qu'y a-t-il de plus beau et de plus magnifique que ce grand nombre de républiques d'animaux si bien policées, et dont chaque espèce est d'une construction différente des autres? Tout montre combien la façon de l'ouvrier surpasse la vile matière qu'il a mise en œuvre ; tout m'étonne, jusqu'aux moindres moucherons. Si on les trouve incommodes, on doit remarquer que l'homme a besoin de quelques peines mêlées avec ses commodités. Il s'amolliroit, et il s'oublieroit lui-même, s'il n'avait rien qui modérât ses plaisirs et qui exerçât sa patience.

Considérons maintenant les merveilles qui éclatent également dans les plus grands corps et dans les plus petits. D'un côté je vois le soleil, tant de milliers de fois plus grand que la terre; je le vois qui circule dans des espaces en comparaison desquels il n'est lui-même qu'un atome brillant. Je vois d'autres astres, peut-être encore plus grands que lui, qui roulent dans d'autres espaces encore plus éloignés de nous. Au delà de tous ces espaces qui échappent déjà à toute mesure, j'aperçois encore confusément d'autres astres qu'on ne peut plus compter ni distin-

guer. La terre où je suis n'est qu'un point, par proportion à ce tout où l'on ne trouve jamais aucune borne. Ce tout est si bien arrangé, qu'on n'y pourroit déplacer un seul atome sans déconcerter toute cette immense machine; et elle se meut avec un si bel ordre, que ce mouvement même en perpétue la variété et la perfection. Il faut qu'une main à qui rien ne coûte ne se lasse point de conduire cet ouvrage depuis tant de siècles, et que ses doigts se jouent de l'univers, pour parler comme l'Écriture [1].

D'un autre côté, l'ouvrage n'est pas moins admirable en petit qu'en grand. Je ne trouve pas moins en petit une espèce d'infini qui m'étonne et qui me surmonte. Trouver dans un ciron, comme dans un éléphant ou dans une baleine, des membres parfaitement organisés; y trouver une tête, un corps, des jambes, des pieds formés comme ceux des plus grands animaux! Il y a, dans chaque partie de ces atomes vivants, des muscles, des nerfs, des veines, des artères, du sang; dans ce sang, des esprits, des parties rameuses et des humeurs; dans ces humeurs, des gouttes composées elles-mêmes de diverses parties, sans qu'on puisse jamais s'arrêter dans cette composition infinie d'un tout si fini.

Le microscope nous découvre, dans chaque objet connu, mille objets qui ont échappé à notre connoissance. Combien y a-t-il, en chaque objet découvert par le microscope, d'autres objets que le microscope lui-même ne peut découvrir! Que ne verrions-nous pas, si nous pouvions subtiliser toujours de plus en plus les instruments qui viennent au secours de notre vue, trop foible et trop grossière? Mais suppléons par l'imagination à ce qui nous manque du côté des yeux; et que notre imagination elle-même soit une espèce de microscope qui nous représente en chaque atome mille mondes nouveaux et invisibles. Elle ne pourra pas nous figurer sans cesse de nouvelles découvertes dans les petits corps : elle se lassera; il faudra qu'elle s'arrête, qu'elle succombe, et qu'elle laisse enfin dans le plus petit organe d'un ciron mille merveilles inconnues.

Renfermons-nous dans la machine de l'animal : elle a trois choses qui ne peuvent être trop admirées : 1° elle a en elle-même de quoi se défendre contre ceux qui l'attaquent pour la détruire; 2° elle a de quoi se renouveler par la nourriture; 3° elle a de quoi perpétuer son espèce par la génération. Examinons un peu ces trois choses.

1° Les animaux ont ce qu'on nomme un instinct, pour s'approcher des objets utiles et pour fuir ceux qui peuvent leur nuire. Ne cherchons point en quoi consiste cet instinct; contentons-nous du simple fait, sans raisonner. Le petit agneau sent de loin sa mère, et court au-devant d'elle. Le mouton est saisi d'horreur aux approches du loup, et s'enfuit avant que d'avoir pu le discerner. Le chien de chasse est presque infaillible pour découvrir par la seule odeur le chemin du cerf. Il y a dans chaque animal un ressort impétueux qui rassemble tout à coup les esprits, qui tend tous les nerfs, qui rend toutes les jointures

1. « Ludens in orbe terrarum. » *Prov.*, VIII, 31.

plus souples, qui augmente d'une manière incroyable, dans les périls soudains, la force, l'agilité, la vitesse et les ruses, pour fuir l'objet qui le menace de sa perte. Il n'est pas question ici de savoir si les bêtes ont de la connoissance : je ne prétends entrer en aucune question de philosophie. Les mouvements dont je parle sont entièrement indélibérés, même dans la machine de l'homme. Si un homme qui danse sur la corde raisonnoit sur les règles de l'équilibre, son raisonnement lui feroit perdre l'équilibre qu'il garde merveilleusement sans raisonner, et sa raison ne lui serviroit qu'à tomber par terre. Il en est de même des bêtes. Dites, si vous voulez, qu'elles raisonnent comme les hommes : en le disant, vous n'affoiblissez en rien ma preuve. Leur raisonnement ne peut jamais servir à expliquer les mouvements que nous admirons le plus en elles. Dira-t-on qu'elles savent les plus fines règles de la mécanique, qu'elles observent avec une justesse si parfaite quand il est question de courir, de sauter, de nager, de se cacher, de se replier, de dérober leur piste aux chiens, ou de se servir de la partie la plus forte de leur corps pour se défendre? Dira-t-on qu'elles savent naturellement les mathématiques, que les hommes ignorent? Osera-t-on dire qu'elles font avec délibération et avec science tous ces mouvements si impétueux et si justes, que les hommes même font sans étude et sans y penser? Leur donnera-t-on de la raison dans ces mouvements mêmes, où il est certain que l'homme n'en a pas?

C'est l'instinct, dira-t-on, qui conduit les bêtes. Je le veux; c'est en effet un instinct; mais cet instinct est une sagacité et une dextérité admirable, non dans la bête, qui ne raisonne ni ne peut avoir le loisir de raisonner, mais dans la sagesse supérieure qui la conduit. Cet instinct ou cette sagesse qui pense et veille pour la bête, dans les choses indélibérées où elle ne pourroit ni veiller ni penser, quand même elle seroit aussi raisonnable que nous, ne peut être que la sagesse de l'ouvrier qui a fait cette machine. Qu'on ne parle donc plus d'instinct ni de nature : ces noms ne sont que de beaux noms dans la bouche de ceux qui les prononcent. Il y a, dans ce qu'ils appellent nature et instinct, un art et une industrie supérieure, dont l'invention humaine n'est que l'ombre. Ce qui est indubitable, c'est qu'il y a, dans les bêtes, un nombre prodigieux de mouvements entièrement indélibérés, qui sont exécutés selon les plus fines règles de la mécanique. C'est la machine seule qui suit ces règles. Voilà le fait indépendant de toute philosophie; et le fait seul décide.

Que penseroit-on d'une montre qui fuiroit à propos, qui se replieroit, se défendroit, et échapperoit, pour se conserver, quand on voudroit la rompre? N'admireroit-on pas l'art de l'ouvrier? Croiroit-on que les ressorts de cette montre se seroient formés, proportionnés, arrangés et unis par un pur hasard? Croiroit-on avoir expliqué nettement ces opérations si industrieuses, en parlant de l'instinct et de la nature de cette montre, qui marqueroit précisément les heures à son maître, et qui échapperoit à ceux qui voudroient briser ses ressorts?

2° Qu'y a-t-il de plus beau qu'une machine qui se répare et se renouvelle sans cesse elle-même? L'animal, borné dans ses forces,

s'épuise bientôt par le travail; mais plus il travaille, plus il se sent pressé de se dédommager de son travail par une abondante nourriture. Les aliments lui rendent chaque jour la force qu'il a perdue. Il met au dedans de son corps une substance étrangère, qui devient la sienne par une espèce de métamorphose. D'abord elle est broyée, et se change en une espèce de liqueur ; puis elle se purifie, comme si on la passoit par un tamis pour en séparer tout ce qui est trop grossier; ensuite elle parvient au centre ou foyer des esprits, où elle se subtilise et devient du sang : enfin elle coule et s'insinue par des rameaux innombrables, pour arroser tous les membres; elle se filtre dans les chairs, elle devient chair elle-même; et tant d'aliments, de figures et de couleurs si différentes, ne sont plus qu'une même chair. L'aliment, qui étoit un corps inanimé, entretient la vie de l'animal, et devient l'animal même.

Les parties qui le composoient autrefois se sont exhalées par une insensible et continuelle transpiration. Ce qui étoit, il y a quatre ans, un tel cheval, n'est plus que de l'air ou du fumier. Ce qui étoit alors du foin et de l'avoine, est devenu ce même cheval si fier et si vigoureux : du moins il passe pour le même cheval, malgré ce changement insensible de sa substance.

A la nourriture se joint le sommeil. L'animal interrompt non-seulement tous les mouvements extérieurs, mais encore toutes les principales opérations du dedans qui pourroient agiter et dissiper trop les esprits. Il ne lui reste que la respiration et la digestion : c'est-à-dire que tout mouvement qui userait ses forces est suspendu, et que tout mouvement propre à les renouveler s'exerce seul et librement. Ce repos, qui est une espèce d'enchantement, revient toutes les nuits, pendant que les ténèbres empêchent le travail. Qui est-ce qui a inventé cette suspension? Qui est-ce qui a si bien choisi les opérations qui doivent continuer, et qui est-ce qui a exclu, avec un si juste discernement, toutes celles qui ont besoin d'être interrompues? Le lendemain, toutes les fatigues passées sont comme anéanties. L'animal travaille comme s'il n'avait jamais travaillé; et il a une vivacité qui l'invite à un travail nouveau. Par ce renouvellement, les nerfs sont toujours pleins d'esprits; les chairs sont souples; la peau demeure entière, quoiqu'elle dût, ce semble, s'user. Le corps vivant de l'animal use bientôt les corps inanimés, même les plus solides, qui sont autour de lui; et il ne s'use point. La peau d'un cheval use plusieurs selles. La chair d'un enfant, quoique si tendre et si délicate, use beaucoup d'habits, pendant qu'elle se fortifie tous les jours. Si ce renouvellement étoit parfait, ce seroit l'immortalité et le don d'une jeunesse éternelle. Mais comme ce renouvellement n'est qu'imparfait, l'animal perd insensiblement ses forces et vieillit, parce que tout ce qui est créé doit porter la marque du néant d'où il est sorti, et avoir une fin.

3° Qu'y a-t-il de plus admirable que la multiplication des animaux? Regardez les individus; nul animal n'est immortel : tout vieillit, tout passe, tout disparoît, tout est anéanti. Regardez les espèces : tout subsiste, tout est permanent et immuable dans une vicissitude continuelle. Depuis qu'il y a sur la terre des hommes soigneux de conserver

la mémoire des faits, on n'a vu ni lion, ni tigre, ni sanglier, ni ours, se former par hasard dans les antres ou dans les forêts. On ne voit point aussi de productions fortuites de chiens ou de chats ; les bœufs et les moutons ne naissent jamais d'eux-mêmes, dans les étables et dans les pâturages. Chacun de ces animaux doit sa naissance à un certain mâle et à une certaine femelle de son espèce. Toutes ces différentes espèces se conservent à peu près de même dans tous les siècles. On ne voit point que depuis trois mille ans aucune soit périe ; on ne voit point aussi qu'aucune se multiplie avec un excès incommode pour les autres. Si les espèces des ours, des lions et des tigres se multiplioient à un certain point, ils détruiroient les espèces des cerfs, des daims, des moutons, des chèvres et des bœufs ; ils prévaudroient même sur le genre humain et dépeupleroient la terre. Qui est-ce qui tient la mesure si juste pour n'éteindre jamais ces espèces, et pour ne les laisser jamais trop multiplier ?

Mais enfin cette propagation continuelle de chaque espèce est une merveille à laquelle nous sommes trop accoutumés. Que penseroit-on d'un horloger, s'il savoit faire des montres qui d'elles-mêmes en produisent d'autres à l'infini, en sorte que deux premières montres fussent suffisantes pour multiplier et perpétuer l'espèce sur toute la terre ? Que diroit-on d'un architecte, s'il avoit l'art de faire des maisons qui en fissent d'autres, pour renouveler l'habitation des hommes, avant qu'elles fussent prêtes à tomber en ruine ? Voilà ce qu'on voit parmi les animaux. Ils ne sont, si vous le voulez, que de pures machines comme les montres ; mais enfin l'auteur de ces machines a mis en elles de quoi se reproduire à l'infini par l'assemblage des deux sexes. Dites, tant qu'il vous plaira, que cette génération d'animaux se fait par des moules, ou par une configuration expresse de chaque individu. Lequel des deux qu'il vous plaise de dire, vous n'épargnez rien, et l'art de l'ouvrier n'en éclate pas moins. Si vous supposez qu'à chaque génération l'individu reçoit, sans aucun moule, une configuration faite exprès, je demande qui est-ce qui conduit la configuration d'une machine si composée, et où éclate une si grande industrie. Si, au contraire, pour n'y reconnoître aucun art, vous supposez que les moules déterminent tout, je remonte à ces moules mêmes. Qui est-ce qui les a préparés ? Ils sont encore bien plus étonnants que les machines qu'on en veut faire éclore.

Quoi ! on s'imagine des moules dans les animaux qui vivoient il y a quatre mille ans, et on assurera qu'ils étoient tellement renfermés les uns dans les autres à l'infini, qu'il y en a eu pour toutes les générations de ces quatre mille années, et qu'il y en a encore de préparés pour la formation de tous les animaux qui continueront l'espèce dans la suite de tous les siècles ? Ces moules, qui ont toute la forme de l'animal, ont déjà, comme je viens de le remarquer, par leur configuration, autant de difficulté à être expliqués que les animaux mêmes : mais ils ont d'ailleurs des merveilles bien plus inexplicables. Au moins la configuration de chaque animal, en particulier, ne demande-t-elle qu'autant d'art et de puissance qu'il en faut pour exécuter tous les

ressorts qui composent cette machine. Mais qu'on suppose les moules : 1° Il faut dire que chaque moule contient en petit, avec une délicatesse inconcevable, tous les ressorts de la machine même : or, il y a plus d'industrie à faire un ouvrage si composé en si petit volume, qu'à le faire plus en grand. 2° Il faut dire que chaque moule, qui est un individu préparé pour une première génération, renferme distinctement, au dedans de soi, d'autres moules contenus les uns dans les autres à l'infini, pour toutes les générations possibles dans la suite de tous les siècles. Qu'y a-t-il de plus industrieux et de plus étonnant, en matière d'art, que cette préparation d'un nombre infini d'individus, tous formés par avance dans un seul, dont ils doivent éclore? Les moules ne servent donc de rien pour expliquer les générations d'animaux, sans avoir besoin d'y reconnoître aucun art : au contraire, les moules montreroient un plus grand artifice et une plus étonnante composition.

Ce qu'il y a de manifeste et d'incontestable, indépendamment de tous les divers systèmes de philosophes, c'est que le concours fortuit des atomes ne produit jamais sans génération, en aucun endroit de la terre, ni lions, ni tigres, ni ours, ni éléphants, ni cerfs, ni bœufs, ni moutons, ni chats, ni chiens, ni chevaux : ils ne sont jamais produits que par l'accouplement de leurs semblables. Les deux animaux qui en produisent un troisième ne sont point les véritables auteurs de l'art qui éclate dans la composition de l'animal engendré par eux. Loin d'avoir l'industrie de l'exécuter, ils ne savent pas même comment est composé l'ouvrage qui résulte de leur génération ; ils n'en connoissent aucun ressort particulier : ils n'ont été que des instruments aveugles et involontaires, appliqués à l'exécution d'un art merveilleux qui leur est absolument étranger et inconnu. D'où vient-il, cet art si merveilleux qui n'est point le leur? Quelle puissance et quelle industrie sait employer, pour des ouvrages d'un dessin si ingénieux, des instruments si incapables de savoir ce qu'ils font, ni d'en avoir aucune vue? Il est inutile de supposer que les bêtes ont de la connoissance. Donnez-leur-en tant qu'il vous plaira dans les autres choses ; du moins il faut avouer qu'elles n'ont, dans la génération, aucune part à l'industrie qui éclate dans la composition des animaux qu'elles produisent.

Allons même plus loin, et supposons tout ce qu'on raconte de plus étonnant de l'industrie des animaux. Admirons, tant qu'on le voudra, la certitude avec laquelle un chien s'élance dans le troisième chemin, dès qu'il a senti que la bête qu'il poursuit n'a laissé aucune odeur dans les deux premiers. Admirons la biche qui jette, dit-on, loin d'elle son petit faon dans quelque lieu caché, afin que les chiens ne puissent le découvrir par la senteur de sa piste. Admirons jusqu'à l'araignée, qui tend, par ses filets, des piéges subtils aux moucherons pour les enlacer, et pour les surprendre avant qu'ils puissent se débarrasser. Admirons encore, s'il le faut, le héron, qui met, dit-on, sa tête sous son aile pour cacher dans ses plumes son bec, dont il veut percer l'estomac de l'oiseau de proie qui fond sur lui. Supposons tous ces faits merveilleux : la nature entière est pleine de ces prodiges. Mais qu'en faut-il conclure sérieusement? Si on n'y prend bien garde, ils prouveront trop. Dirons-

nous que les bêtes ont plus de raison que nous? Leur instinct a sans doute plus de certitude que nos conjectures. Elles n'ont étudié ni dialectique, ni géométrie, ni mécanique; elles n'ont aucune méthode, aucune science, ni aucune culture : ce qu'elles font, elles le font sans l'avoir étudié ni préparé; elles le font tout d'un coup, et sans tenir conseil. Nous nous trompons à toute heure, après avoir bien raisonné ensemble : pour elles, sans raisonner, elles exécutent, à toute heure, ce qui paroît demander le plus de choix et de justesse; leur instinct est infaillible en beaucoup de choses.

Mais ce nom d'instinct n'est qu'un beau nom vide de sens : car que peut-on entendre par un instinct plus juste, plus précis et plus sûr que la raison même, sinon une raison plus parfaite? Il faut donc trouver une merveilleuse raison ou dans l'ouvrage ou dans l'ouvrier, ou dans la machine ou dans celui qui l'a composée. Par exemple, quand je vois, dans une montre, une justesse sur les heures, qui surpasse toutes mes connoissances, je conclus que si la montre ne raisonne pas, il faut qu'elle ait été formée par un ouvrier qui raisonnoit en ce genre plus juste que moi. Tout de même, quand je vois les bêtes qui font, à toute heure, des choses où il paroît une industrie plus sûre que la mienne, j'en conclus aussitôt que cette industrie si merveilleuse doit être nécessairement ou dans la machine, ou dans l'inventeur qui l'a fabriquée. Est-elle dans l'animal même? Quelle apparence y a-t-il qu'il soit si savant et si infaillible en certaines choses? Si cette industrie n'est pas en lui, il faut qu'elle soit dans l'ouvrier qui a fait cet ouvrage, comme tout l'art de la montre est dans la tête de l'horloger.

Ne me répondez point que l'instinct des bêtes est fautif en certaines choses. Il n'est pas étonnant que les bêtes ne soient pas infaillibles en tout, mais il est étonnant qu'elles le soient en beaucoup de choses. Si elles l'étoient en tout, elles auroient une raison infiniment parfaite; elles seroient des divinités. Il ne peut y avoir, dans les ouvrages d'une puissance infinie, qu'une perfection finie; autrement Dieu feroit des créatures semblables à lui, ce qui est impossible. Il ne peut donc mettre de la perfection, et par conséquent de la raison, dans ses ouvrages, qu'avec quelque borne. La borne n'est donc pas une preuve que l'ouvrage soit sans ordre et sans raison. De ce que je me trompe quelquefois, il ne s'ensuit pas que je ne sois point raisonnable, et que tout se fasse en moi par un pur hasard; il s'ensuit seulement que ma raison est bornée et imparfaite. Tout de même, de ce qu'une bête n'est pas infaillible en tout par son instinct, quoiqu'elle le soit en beaucoup de choses, il ne s'ensuit pas qu'il n'y ait aucune raison dans cette machine; il s'ensuit seulement que cette machine n'a point une raison sans bornes. Mais enfin le fait est constant, savoir, qu'il y a, dans les opérations de cette machine, une conduite réglée, un art merveilleux, une industrie qui va jusqu'à l'infaillibilité dans certaines choses. A qui la donnerons-nous cette industrie infaillible? à l'ouvrage, ou à son ouvrier?

Si vous dites que les bêtes ont des âmes différentes de leurs machines, je vous demanderai aussitôt : « De quelle nature sont ces âmes entièrement différentes des corps, et attachées à eux? Qui est-ce qui a su les

attacher à des natures si différentes? Qui est-ce qui a eu un empire si absolu sur des natures si diverses, pour les mettre dans une société si intime, si régulière, si constante, et où la correspondance est si prompte? »

Si, au contraire, vous voulez que la même matière puisse tantôt penser, et tantôt ne penser pas, suivant les divers arrangements et configurations de parties qu'on peut lui donner, je ne vous dirai point ici que la matière ne peut penser, et qu'on ne sauroit concevoir que les parties d'une pierre puissent jamais, sans y rien ajouter, se connoître elles-mêmes, quelque degré de mouvement et quelque figure que vous leur donniez : maintenant je me borne à vous demander en quoi consistent cet arrangement et cette configuration précise des parties que vous alléguez. Il faut, selon vous, qu'il y ait un certain degré de mouvement où la matière ne raisonne pas encore; et puis un autre à peu près semblable où elle commence tout à coup à raisonner et à se connoître. Qui est-ce qui a su choisir ce degré précis de mouvement? Qui est-ce qui a découvert la ligne selon laquelle les parties doivent se mouvoir? Qui est-ce qui a pris les mesures pour trouver au juste la grandeur et la figure que chaque partie a besoin d'avoir, pour garder toutes les proportions entre elles dans ce tout? Qui est-ce qui a réglé la figure extérieure par laquelle tous ces corps doivent être bornés? En un mot, qui est-ce qui a trouvé toutes les combinaisons dans lesquelles la matière pense, et dont la moindre ne pourroit être retranchée sans que la matière cessât aussitôt de penser? Si vous dites que c'est le hasard, je réponds que vous faites le hasard raisonnable jusqu'au point d'être la source de la raison même. Etrange prévention, de ne vouloir pas reconnoître une cause très-intelligente, d'où nous vient toute intelligence, et d'aimer mieux dire que la plus pure raison n'est qu'un effet de la plus aveugle de toutes les causes dans un sujet tel que la matière, qui par lui-même est incapable de connoissance! En vérité, il n'y a rien qu'il ne vaille mieux admettre, que de dire des choses si insoutenables.

La philosophie des anciens, quoique très-imparfaite, avoit néanmoins entrevu cet inconvénient; aussi vouloit-elle que l'esprit divin, répandu dans tout l'univers, fût une sagesse supérieure qui agît sans cesse dans toute la nature, et surtout dans les animaux, comme les âmes agissent dans les corps, et que cette impression continuelle de l'esprit divin, que le vulgaire nomme instinct, sans entendre le vrai sens de ce terme, fût la vie de tout ce qui vit. Ils ajoutoient que ces étincelles de l'esprit divin étoient le principe de toutes les générations; que les animaux les recevoient dans leur conception et à leur naissance, et qu'au moment de leur mort, ces particules divines se détachoient de toute la matière terrestre, pour s'envoler au ciel, où elles rouloient au nombre des astres. C'est cette philosophie, tout ensemble si magnifique et si fabuleuse, que Virgile exprime avec tant de grâce par ces vers sur les abeilles, où il dit que toutes les merveilles qu'on y admire ont fait dire à plusieurs qu'elles étoient animées par un souffle divin et par une portion de la Divinité: dans la persuasion où ils étoient que Dieu

remplit la terre, la mer et le ciel ; que c'est de là que les bêtes, les troupeaux et les hommes reçoivent la vie en naissant, et que c'est là que toutes choses rentrent et retournent lorsqu'elles viennent à se détruire ; parce que les âmes, qui sont le principe de la vie, loin d'être anéanties par la mort, s'envolent au nombre des astres, et vont établir leur demeure dans le ciel :

Esse apibus partem divinæ mentis, et haustus
Ætherios, dixere : deum namque ire per omnes
Terrasque, tractusque maris, cœlumque profundum :
Hinc pecudes, armenta, viros, genus omne ferarum,
Quemque sibi tenues nascentem arcessere vitas :
Scilicet huc reddi deinde ac resoluta referri
Omnia : nec morti esse locum, sed viva volare
Sideris in numerum, atque alto succedere cœlo [1].

Cette sagesse divine qui meut toutes les parties connues du monde avoit tellement frappé les stoïciens, et avant eux Platon, qu'ils croyoient que le monde entier étoit un animal; mais un animal raisonnable, philosophe, sage, enfin le Dieu suprême. Cette philosophie réduisoit la multitude des dieux à un seul; et ce seul Dieu à la nature, qui étoit éternelle, infaillible, intelligente, toute-puissante et divine. Ainsi, les philosophes, à force de s'éloigner des poëtes, retomboient dans toutes les imaginations poétiques. Ils donnoient, comme les auteurs des fables, une vie, une intelligence, un art, un dessein, à toutes les parties de l'univers qui paroissent le plus inanimées. Sans doute ils avoient bien senti l'art qui est dans la nature ; et ils ne se trompoient qu'en attribuant à l'ouvrage l'industrie de l'ouvrier.

Ne nous arrêtons pas davantage aux animaux inférieurs à l'homme : il est temps d'étudier le fond de l'homme même, pour découvrir en lui celui dont on dit qu'il est l'image. Je ne connois dans toute la nature que deux sortes d'êtres : ceux qui ont de la connoissance, et ceux qui n'en ont pas. L'homme rassemble en lui ces deux manières d'être : il a un corps comme les êtres corporels les plus inanimés; il a un esprit, c'est-à-dire une pensée par laquelle il se connoît, et aperçoit ce qui est autour de lui. S'il est vrai qu'il y ait un premier être qui ait tiré tous les autres du néant, l'homme est véritablement son image; car il rassemble comme lui, dans sa nature, tout ce qu'il y a de perfection réelle dans ces deux diverses manières d'être : mais l'image n'est qu'une image ; elle ne peut être qu'une ombre du véritable être parfait.

Commençons l'étude de l'homme par la considération de son corps. « Je ne sais, disoit une mère à ses enfants, dans l'Écriture sainte [2], comment vous vous êtes formés dans mon sein. » En effet, ce n'est point la sagesse des parents qui forme un ouvrage si composé et si régulier; ils n'ont aucune part à cette industrie. Laissons-les donc, et remontons plus haut.

1. Virg., *Georg.*, lib. IV. — 2. *II Machab.*, VII, 22.

Ce corps est pétri de boue; mais admirons la main qui l'a façonné. Le sceau de l'ouvrier est empreint sur son ouvrage; il semble avoir pris plaisir à faire un chef-d'œuvre avec une matière si vile. Jetons les yeux sur ce corps, où les os soutiennent les chairs qui les enveloppent : les nerfs qui y sont tendus en font toute la force; et les muscles, où les nerfs s'entrelacent, en s'enflant ou en s'allongeant, font les mouvements les plus justes et les plus réguliers. Les os sont brisés de distance en distance; ils ont des jointures où ils s'emboîtent les uns dans les autres, et ils sont liés par des nerfs et par des tendons. Cicéron admire avec raison le bel artifice qui lie ces os[1]. Qu'y a-t-il de plus souple pour tous les divers mouvements? mais qu'y a-t-il de plus ferme et de plus durable? Après même qu'un corps est mort, et que ses parties sont séparées par la corruption, on voit encore ces jointures et ces liaisons qui ne peuvent qu'à peine se détruire. Ainsi, cette machine est droite ou repliée, roide ou souple, comme l'on veut. Du cerveau, qui est la source de tous les nerfs, partent les esprits. Ils sont si subtils, qu'on ne peut les voir, et néanmoins si réels et d'une action si forte, qu'ils font tous les mouvements de la machine et toute sa force. Ces esprits sont en un instant envoyés jusqu'aux extrémités des membres : tantôt ils coulent doucement et avec uniformité; tantôt il ont, selon les besoins, une impétuosité irrégulière; et ils varient à l'infini les postures, les gestes et les autres actions du corps.

Regardons cette chair : elle est couverte, en certains endroits, d'une peau tendre et délicate, pour l'ornement du corps. Si cette peau, qui rend l'objet si agréable et d'un si doux coloris, étoit enlevée, le même objet seroit hideux, et feroit horreur. En d'autres endroits cette même peau est plus dure et plus épaisse, pour résister aux fatigues de ces parties. Par exemple, combien la peau de la plante des pieds est-elle plus grossière que celle du visage! Combien celle du derrière de la tête l'est-elle plus que celle du devant! Cette peau est percée partout comme un crible; mais ces trous, qu'on nomme pores, sont insensibles. Quoique la sueur et la transpiration s'exhalent par ces pores, le sang ne s'échappe jamais par là. Cette peau a toute la délicatesse qu'il faut pour être transparente, et pour donner au visage un coloris vif, doux et gracieux. Si la peau étoit moins serrée et moins unie, le visage paroîtroit sanglant et comme écorché. Qui est-ce qui a su tempérer et mélanger ces couleurs pour faire une si belle carnation, que les peintres admirent et n'imitent jamais qu'imparfaitement?

On trouve dans le corps humain des rameaux innombrables : les uns portent le sang du centre aux extrémités, et se nomment artères; les autres le rapportent des extrémités au centre, et se nomment veines. Par ces divers rameaux coule le sang, liqueur douce, onctueuse, et propre, par cette onction, à retenir les esprits les plus déliés, comme on conserve dans les corps gommeux les essences les plus subtiles et les plus spiritueuses. Ce sang arrose la chair, comme les fontaines et les rivières arrosent la terre. Après s'être filtré dans les chairs, il re-

1. *De Nat. deor.*, lib II. n. 55.

vient à sa source, plus lent et moins plein d'esprits; mais il se renouvelle et se subtilise encore de nouveau dans cette source, pour circuler sans fin.

Voyez-vous cet arrangement et cette proportion des membres? Les jambes et les cuisses sont de grands os emboîtés les uns sur les autres, et liés par des nerfs : ce sont deux espèces de colonnes égales et régulières qui s'élèvent pour soutenir tout l'édifice. Mais ces colonnes se plient, et la rotule du genou est un os d'une figure à peu près ronde, qui est mis tout exprès dans la jointure pour la remplir et pour la défendre, quand les os se replient pour le fléchissement du genou. Chaque colonne a son piédestal, qui est composé de pièces rapportées, et si bien jointes ensemble qu'elles peuvent se plier ou se tenir roides, selon le besoin. Le piédestal tourne, quand on le veut, sous la colonne. Dans ce pied, on ne voit que nerfs, que tendons, que petits os étroitement liés, afin que cette partie soit tout ensemble plus souple et plus ferme, selon les divers besoins : les doigts même des pieds, avec leurs articles et leurs ongles, servent à tâter le terrain sur lequel on marche, à s'appuyer avec plus d'adresse et d'agilité, à garder mieux l'équilibre du corps, à se hausser ou à se pencher. Les deux pieds s'étendent en avant, pour empêcher que le corps ne tombe de ce côté-là, quand il se penche ou qu'il se plie. Les deux colonnes se réunissent par le haut, pour porter le reste du corps; et elles sont encore brisées dans cette extrémité, afin que cette jointure donne à l'homme la commodité de se reposer, en s'asseyant sur les deux plus gros muscles de tout le corps.

Le corps de l'édifice est proportionné à la hauteur des colonnes. Il contient toutes les parties qui sont nécessaires à la vie, et qui par conséquent doivent être placées au centre, et renfermées dans le lieu le plus sûr. C'est pourquoi deux rangs de côtes assez serrées, qui sortent de l'épine du dos, comme les branches d'un arbre naissent du tronc, forment une espèce de cercle, pour cacher et tenir à l'abri ces parties si nobles et si délicates. Mais comme les côtes ne pourroient fermer entièrement ce centre du corps humain sans empêcher la dilatation de l'estomac et des entrailles, elles n'achèvent de former le cercle que jusqu'à un certain endroit au-dessous duquel elles laissent un vide, afin que le dedans puisse s'élargir avec facilité pour la respiration et pour la nourriture.

Pour l'épine du dos, on ne voit rien, dans tous les ouvrages des hommes, qui soit travaillé avec un tel art : elle seroit trop roide et trop fragile, si elle n'étoit faite que d'un seul os; en ce cas, les hommes ne pourroient jamais se plier. L'auteur de cette machine a remédié à cet inconvénient en formant des vertèbres qui, s'emboîtant les unes dans les autres, font un tout de pièces rapportées, qui a plus de force qu'un tout d'une seule pièce. Ce composé est tantôt souple et tantôt roide : il se redresse et se replie en un moment, comme on le veut. Toutes ces vertèbres ont dans le milieu une ouverture qui sert pour faire passer un allongement de la substance du cerveau jusqu'aux extrémités du corps, et pour y envoyer promptement des esprits par ce canal

Mais qui n'admirera la nature des os? Ils sont très-durs, et on voit que la corruption même de tout le reste du corps ne les altère en rien. Cependant ils sont pleins de trous innombrables qui les rendent plus légers; et ils sont même, dans le milieu, pleins de la moelle qui doit les nourrir. Ils sont percés précisément dans les endroits où doivent passer les ligaments qui les attachent les uns aux autres. De plus, leurs extrémités sont plus grosses que le milieu, et font comme deux têtes à demi rondes, pour faire tourner plus facilement un os avec un autre, afin que le tout puisse se replier sans peine.

Dans l'enceinte des côtes sont placés avec ordre tous les grands organes, tels que ceux qui servent à faire respirer l'homme, ceux qui digèrent les aliments et ceux qui font un sang nouveau. La respiration est nécessaire pour tempérer la chaleur interne, causée par le bouillonement du sang et par le cours impétueux des esprits. L'air est comme un aliment dont l'animal se nourrit, et par le moyen duquel il se renouvelle dans tous les moments de sa vie.

La digestion n'est pas moins nécessaire pour préparer les aliments à être changés en sang. Le sang est une liqueur propre à s'insinuer partout, et à s'épaissir en chair dans les extrémités, pour réparer dans tous les membres ce qu'ils perdent sans cesse par la transpiration et par la dissipation des esprits. Les poumons sont comme de grandes enveloppes qui, étant spongieuses, se dilatent et se compriment facilement; et comme ils prennent et rendent sans cesse beaucoup d'air, ils forment une espèce de soufflet en mouvement continuel.

L'estomac a un dissolvant qui cause la faim, et qui avertit l'homme du besoin de manger. Ce dissolvant, qui picote l'estomac, lui prépare par ce mésaise un plaisir très-vif lorsqu'il est apaisé par les aliments. Alors l'homme se remplit délicieusement d'une matière étrangère, qui lui feroit horreur s'il la pouvoit voir dès qu'elle est introduite dans son estomac, et qui lui déplaît même quand il la voit étant déjà rassasié. L'estomac est fait comme une poche. Là les aliments, changés par une prompte coction, se confondent tous en une liqueur douce, qui devient ensuite une espèce de lait nommé chyle, et qui, parvenant enfin au cœur, y reçoit, par l'abondance des esprits, la forme, la vivacité et la couleur du sang. Mais pendant que le suc le plus pur des aliments passe de l'estomac dans les canaux destinés à faire le chyle et le sang, les parties grossières de ces mêmes aliments sont séparées, comme le son l'est de la fleur de farine, par un tamis; et elles sont rejetées en bas, pour en délivrer le corps par les issues les plus cachées et les plus reculées des organes des sens, de peur qu'ils n'en soient incommodés. Ainsi les merveilles de cette machine sont si grandes, qu'on en trouve d'inépuisables, même jusque dans les fonctions les plus humiliantes, que l'on n'oseroit expliquer en détail.

Il est vrai que les parties internes de l'homme ne sont pas agréables à voir comme les extérieures; mais remarquez qu'elles ne sont pas faites pour être vues. Il falloit même, selon le but de l'art, qu'elles ne pussent être découvertes sans horreur, et qu'ainsi un homme ne pût les découvrir, et entamer cette machine dans un autre homme, qu'a-

vec une violente répugnance. C'est cette horreur qui prépare la compassion et l'humanité dans les cœurs, quand un homme en voit un autre qui est blessé. Ajoutez, avec saint Augustin[1], qu'il y a dans ces parties internes une proportion, un ordre et une industrie qui charment encore plus l'esprit attentif que la beauté extérieure ne sauroit plaire aux yeux du corps. Ce dedans de l'homme, qui est tout ensemble si hideux et si admirable, est précisément comme il doit être pour montrer une boue travaillée de main divine. On y voit tout ensemble également, et la fragilité de la créature, et l'art du créateur.

Du haut de cet ouvrage si précieux, que nous avons dépeint, pendent les deux bras, qui sont terminés par les mains, et qui ont une parfaite symétrie entre eux. Les bras tiennent aux épaules, de sorte qu'ils ont un mouvement libre dans cette jointure. Ils sont encore brisés au coude et au poignet, pour pouvoir se replier et se tourner avec promptitude. Les bras sont de la juste longueur qu'il faut pour atteindre à toutes les parties du corps. Ils sont nerveux et pleins de muscles, afin qu'ils puissent, avec les reins, être souvent en action, et soutenir les plus grandes fatigues de tout le corps. Les mains sont un tissu de nerfs et d'osselets enchâssés les uns dans les autres, qui ont toute la force et toute la souplesse convenables pour tâter les corps voisins, pour les saisir, pour s'y accrocher, pour les lancer, pour les attirer, pour les repousser, pour les démêler et pour les détacher les uns des autres. Les doigts, dont les bouts sont armés d'ongles, sont faits pour exercer, par la variété et la délicatesse de leurs mouvements, les arts les plus merveilleux. Les bras et les mains servent encore, suivant qu'on les étend ou qu'on les replie, à mettre le corps en état de se pencher sans s'exposer à aucune chute. La machine a en elle-même, indépendamment de toutes les pensées qui viennent après coup, une espèce de ressort qui lui fait trouver soudainement l'équilibre dans tous ses contrastes.

Au-dessus du corps s'élève le cou, ferme ou flexible, selon qu'on le veut. Est-il question de porter un pesant fardeau sur la tête, le cou devient roide comme s'il n'étoit que d'un seul os. Faut-il pencher ou tourner la tête, le cou se plie en tous sens, comme si on démontoit tous les os. Ce cou, médiocrement élevé au-dessus des épaules, porte sans peine la tête, qui règne sur tout le corps. Si elle étoit moins grosse, elle n'auroit aucune proportion avec le reste de la machine. Si elle étoit plus grosse, outre qu'elle seroit disproportionnée et difforme, sa pesanteur accableroit le cou, et courroit risque de faire tomber l'homme du côté où elle pencheroit un peu trop. Cette tête, fortifiée de tous côtés par des os très-épais et très-durs, pour mieux conserver le précieux trésor qu'elle renferme, s'embolte dans les vertèbres du cou et a une communication très-prompte avec toutes les autres parties du corps. Elle contient le cerveau, dont la substance humide, molle et spongieuse, est composée de fils tendres et entrelacés. C'est là le centre des merveilles dont nous parlerons dans la suite. Le crâne se

1. *De Civ. Dei*, lib. XXII, cap. XXIV, n. 4; tom. VII.

trouve percé régulièrement, avec une proportion et une symétrie exactes, pour les deux yeux, pour les deux oreilles, pour la bouche et pour le nez. Il y a des nerfs destinés aux sensations qui s'exercent dans la plupart de ces conduits. Le nez, qui n'a point de nerfs pour sa sensation, a un os cribleux pour faire passer les odeurs jusqu'au cerveau.

Parmi les organes de ces sensations, les principaux sont doubles, pour conserver dans un côté ce qui pourroit manquer dans l'autre par quelque accident. Ces deux organes d'une même sensation sont mis en symétrie sur le devant ou sur les côtés, afin que l'homme en puisse faire un plus facile usage, ou à droite, ou à gauche, ou vis-à-vis de lui, c'est-à-dire vers l'endroit où ses jointures dirigent sa marche et toutes ses actions. D'ailleurs la flexibilité du cou fait que tous ces organes se tournent en un instant de quelque côté qu'il veut.

Tout le derrière de la tête, qui est le moins en état de se défendre, est le plus épais : il est orné de cheveux, qui servent en même temps à fortifier la tête contre les injures de l'air. Mais les cheveux viennent sur le devant, pour accompagner le visage et lui donner plus de grâce.

Le visage est le côté de la tête qu'on nomme le devant, et où les principales sensations sont rassemblées avec un ordre et une proportion qui le rendent très-beau, à moins que quelque accident n'altère un ouvrage aussi régulier. Les deux yeux sont égaux, placés vers le milieu et aux deux côtés de la tête, afin qu'ils puissent découvrir sans peine de loin, à droite et à gauche, tous les objets étrangers, et qu'ils puissent veiller commodément pour la sûreté de toutes les parties du corps. L'exacte symétrie avec laquelle ils sont placés fait l'ornement du visage. Celui qui les a faits y a allumé je ne sais quelle flamme céleste, à laquelle rien ne ressemble dans tout le reste de la nature. Ces yeux sont des espèces de miroirs, où se peignent tour à tour et sans confusion, dans le fond de la rétine, tous les objets du monde entier, afin que ce qui pense dans l'homme puisse les voir dans ces miroirs. Mais quoique nous apercevions tous les objets par un double organe, nous ne voyons pourtant jamais les objets comme doubles, parce que les deux nerfs qui servent à la vue dans nos yeux ne sont que deux branches qui se réunissent dans une même tige, comme les deux branches des lunettes se réunissent dans la partie supérieure qui les joint. Les yeux sont ornés de deux sourcils égaux; et afin qu'ils puissent s'ouvrir et se fermer, ils sont enveloppés de paupières bordées d'un poil qui défend une partie si délicate.

Le front donne de la majesté et de la grâce à tout le visage : il sert à relever les traits. Sans le nez, posé dans le milieu, tout le visage seroit plat et difforme. On peut juger de cette difformité quand on a vu des hommes en qui cette partie du visage est mutilée. Il est placé immédiatement au-dessus de la bouche, pour discerner plus commodément par les odeurs tout ce qui est propre à nourrir l'homme. Les deux narines servent tout ensemble à la respiration et à l'odorat. Voyez les lèvres : leur couleur vive, leur fraîcheur, leur figure, leur arrangement et leur proportion avec les autres traits, embellissent tout le

visage. La bouche, par la correspondance de ses mouvements avec ceux des yeux, l'anime, l'égaye, l'attriste, l'adoucit, le trouble, et exprime chaque passion par des marques sensibles. Outre que ces lèvres s'ouvrent pour recevoir l'aliment, elles servent encore par leur souplesse, et par la variété de leurs mouvements, à varier les sons qui font la parole. Quand elles s'ouvrent, elles découvrent un double rang de dents dont la bouche est ornée; ces dents sont de petits os enchâssés avec ordre dans les deux mâchoires, et les mâchoires ont un ressort pour s'ouvrir, et un pour se fermer; en sorte que les dents brisent comme un moulin les aliments, pour en préparer la digestion. Mais ces aliments ainsi brisés passent dans l'estomac par un conduit différent de celui de la respiration; et ces deux canaux, quoique si voisins, n'ont rien de commun.

La langue est un tissu de petits muscles et de nerfs, si souple qu'elle se replie, comme un serpent, avec une mobilité et une souplesse inconcevables : elle fait dans la bouche ce que font les doigts, ou ce que fait l'archet d'un maître sur un instrument de musique; elle va frapper tantôt les dents, tantôt le palais. Il y a un conduit qui va au dedans du cou, depuis le palais jusqu'à la poitrine : ce sont des anneaux de cartilages enchâssés très-juste les uns dans les autres, et garnis au dedans d'une tunique ou membrane très-polie, pour faire mieux raisonner l'air poussé par les poumons. Ce conduit a, du côté du palais, un bout qui n'est ouvert que comme une flûte, par une fente qui s'élargit ou qui se resserre à propos, pour grossir la voix ou pour la rendre plus claire. Mais de peur que les aliments, qui ont leur canal séparé, ne se glissent dans celui de la respiration, il y a une espèce de soupape qui fait sur l'orifice du conduit de la voix comme un pont-levis pour faire passer les aliments, sans qu'il en tombe aucune parcelle subtile ni aucune goutte par la fente dont je viens de parler. Cette espèce de soupape est très-mobile, et se replie très-subtilement; de manière qu'en tremblant sur cet orifice entr'ouvert, elle fait toutes les plus douces modulations de la voix. Ce petit exemple suffit pour montrer en passant, et sans entrer d'ailleurs dans aucun détail de l'anatomie, combien est merveilleux l'art des parties internes. Cet organe, tel que je viens de le représenter, est le plus parfait de tous les instruments de musique; et tous les autres ne sont parfaits qu'autant qu'ils l'imitent

Qui pourroit expliquer la délicatesse des organes par lesquels l'homme discerne les saveurs et les odeurs innombrables des corps? Mais comment se peut-il faire que tant de voix frappent ensemble mon oreille sans se confondre, et que ces sons me laissent, après qu'ils ne sont plus, des ressemblances si vives et si distinctes de ce qu'ils ont été? Avec quel soin l'ouvrier qui a fait nos corps a-t-il donné à nos yeux une enveloppe humide et coulante pour les fermer! et pourquoi a-t-il laissé nos oreilles ouvertes? C'est, dit Cicéron[1], que les yeux ont besoin de se fermer à la lumière pour le sommeil, et que les oreilles doivent demeurer ouvertes pendant que les yeux se ferment, pour nous

1. *De Nat. deor.*, lib. II, n. 56.

avertir et pour nous éveiller par le bruit, quand nous courons risque d'être surpris.

Qui est-ce qui grave dans mon œil, en un instant, le ciel, la mer, la terre, situés dans une distance presque infinie? Comment peuvent se ranger et se démêler dans un si petit organe les images fidèles de tous les objets de l'univers, depuis le soleil jusqu'à des atomes? La substance du cerveau, qui conserve avec ordre des représentations si naïves de tant d'objets dont nous avons été frappés depuis que nous sommes au monde, n'est-elle que le prodige le plus étonnant? On admire avec raison l'invention des livres, où l'on conserve la mémoire de tant de faits et le recueil de tant de pensées; mais quelle comparaison peut-on faire entre le plus beau livre et le cerveau d'un homme savant? Sans doute ce cerveau est un recueil infiniment plus précieux et d'une plus belle invention que le livre. C'est dans ce petit réservoir qu'on trouve à point nommé toutes les images dont on a besoin : on les appelle; elles viennent : on les renvoie; elles se renfoncent je ne sais où, et disparoissent, pour laisser la place à d'autres. On ferme et on ouvre son imagination comme un livre : on en tourne pour ainsi dire les feuillets; on passe soudainement d'un bout à l'autre : on a même des espèces de tables dans la mémoire, pour indiquer les lieux où se trouvent certaines images reculées. Ces caractères innombrables, que l'esprit de l'homme lit intérieurement avec tant de rapidité, ne laissent aucune trace distincte dans un cerveau qu'on ouvre. Cet admirable livre n'est qu'une substance molle, ou une espèce de peloton composé de fils tendres et entrelacés. Quelle main a su cacher dans cette espèce de boue, qui paroît si informe, des images si précieuses, et rangées avec un si bel art?

Tel est le corps de l'homme en gros. Je n'entre point dans le détail de l'anatomie; car mon dessein n'est que de découvrir l'art qui est dans la nature, par le simple coup d'œil, sans aucune science. Le corps de l'homme pourroit sans doute être beaucoup plus grand et beaucoup plus petit. S'il n'avoit, par exemple, qu'un pied de hauteur, il seroit insulté par la plupart des animaux, qui l'écraseroient sous leurs pieds. S'il étoit haut comme les plus grands clochers, un petit nombre d'hommes consumeroient en peu de jours tous les aliments d'un pays; ils ne pourroient trouver ni chevaux, ni autres bêtes de charge qui pussent les porter ni les traîner dans aucune machine roulante; ils ne pourroient trouver assez de matériaux pour bâtir des maisons proportionnées à leur grandeur : il ne pourroit y avoir qu'un petit nombre d'hommes sur la terre, et ils manqueroient de la plupart des commodités. Qui est-ce qui a réglé la taille de l'homme à une mesure précise? qui est-ce qui a réglé celle de tous les autres animaux avec proportion à celle de l'homme? L'homme est le seul de tous les animaux qui est droit sur ses pieds. Par là il a une noblesse et une majesté qui le distinguent, même au dehors, de tout ce qui vit sur la terre.

Non-seulement sa figure est la plus noble, mais encore il est le plus fort et le plus adroit de tous les animaux, à proportion de sa grandeur. Qu'on examine de près la pesanteur et la masse de la plupart des bêtes

les plus terribles, on trouvera qu'elles ont plus de matière que le corps d'un homme; et cependant un homme vigoureux a plus de force de corps que la plupart des bêtes farouches : elles ne sont redoutables pour lui que par leurs dents et par leurs griffes. Mais l'homme, qui n'a point dans ses membres de si fortes armes naturelles, a des mains dont la dextérité surpasse, pour se faire des armes, tout ce que la nature a donné aux bêtes. Ainsi l'homme perce de ses traits, ou fait tomber dans ses piéges et enchaîne les animaux les plus forts et les plus furieux; il sait même les apprivoiser dans leur captivité, et s'en jouer comme il lui plaît : il se fait flatter par les lions et par les tigres : il monte sur les éléphants.

Mais le corps de l'homme, qui paroît le chef-d'œuvre de la nature, n'est point comparable à sa pensée. Il est certain qu'il y a des corps qui ne pensent pas; on n'attribue aucune connoissance à la pierre, au bois, aux métaux, qui sont néanmoins certainement des corps. Il est même si naturel de croire que la matière ne peut penser, que tous les hommes sans prévention ne peuvent s'empêcher de rire, quand on leur soutient que les bêtes ne sont que de pures machines; parce qu'ils ne sauroient concevoir que de pures machines puissent avoir les connoissances qu'ils prétendent apercevoir dans les bêtes : ils trouvent que c'est faire des jeux d'enfants qui parlent avec leurs poupées, que de vouloir donner quelque connoissance à de pures machines. De là vient que les anciens mêmes, qui ne connoissoient rien de réel qui ne fût un corps, vouloient néanmoins que l'âme de l'homme fût d'un cinquième élément, ou d'une espèce de quintessence sans nom, inconnue ici-bas, indivisible et immuable, toute céleste et toute divine, parce qu'ils ne pouvoient concevoir que la matière terrestre des quatre éléments pût penser et se connaître elle-même [1].

Mais supposons tout ce qu'on voudra, et ne contestons contre aucune secte de philosophes. Voici une alternative que nul philosophe ne peut éviter. Ou la matière peut devenir pensante, sans y rien ajouter; ou bien la matière ne sauroit penser, et ce qui pense en nous est un être distingué d'elle, qui lui est uni. Si la matière peut devenir pensante sans y rien ajouter, il faut au moins avouer que toute matière n'est point pensante, et que la matière même qui pense aujourd'hui ne pensoit point il y a cinquante ans : par exemple, la matière du corps d'un jeune homme ne pensoit point dix ans avant sa naissance : il faudra donc dire que la matière peut acquérir la pensée par un certain arrangement et par un certain mouvement de ses parties. Prenons, par exemple, la matière d'une pierre ou d'un amas de sable : cette portion de matière ne pense nullement. Pour la faire commencer à penser, il faut figurer, arranger, mouvoir en un certain sens et à un certain degré toutes ses parties. Qui est-ce qui a su trouver avec tant de justesse cette proportion, cette configuration, cet arrangement, ce mou-

1. « Aristoteles quintam quamdam naturam censet esse, e qua sit mens. Cogi« tare enim, et providere, et discere, et docere...., in horum quatuor generum « nullo inesse putat; quintum genus adhibet, vacans nomine. » Cic., *Tuscul. Quæst.*, lib. I, n. 10.

vement en un tel sens et point dans un autre, ce mouvement à un tel degré, au-dessus et au-dessous duquel la matière ne penseroit jamais? Qui est-ce qui a donné toutes ces modifications si justes et si précises à une matière vile et informe, pour en former le corps d'un enfant, et pour le rendre peu à peu raisonnable?

Si, au contraire, on dit que la matière ne peut être pensante sans y rien ajouter, et qu'il faut un autre être qui s'unisse à elle, je demande quel sera cet autre être qui pense, pendant que la matière à laquelle il est uni ne fait que se mouvoir. Voilà deux natures bien dissemblables. Nous ne connoissons l'une que par des figures et des mouvements locaux; nous ne connoissons l'autre que par des perceptions et par des raisonnements. L'une ne donne point l'idée de l'autre, et leurs idées n'ont rien de commun.

D'où vient que des êtres si dissemblables sont si intimement unis ensemble dans l'homme? d'où vient que les mouvements du corps donnent si promptement et si infailliblement certaines pensées à l'âme? d'où vient que les pensées de l'âme donnent si promptement et si infailliblement certains mouvements au corps? d'où vient que cette société si régulière dure soixante-dix ou quatre-vingts ans sans aucune interruption? d'où vient que cet assemblage de deux êtres et de deux opérations si différentes fait un composé si juste, que tant de gens sont tentés de croire que c'est un tout simple et indivisible? Quelle main a pu lier ces deux extrémités? Elles ne se sont point liées d'elles-mêmes. La matière n'a pu faire un pacte avec l'esprit; car elle n'a par elle-même ni pensée ni volonté, pour faire des conditions. D'un autre côté l'esprit ne se souvient point d'avoir fait un pacte avec la matière, et il ne pourroit être assujetti à ce pacte, s'il l'avoit oublié. S'il avoit résolu librement et par lui-même de s'assujettir à la matière, il ne s'y assujettiroit que quand il s'en souviendroit, et quand il lui plairoit. Cependant il est certain qu'il dépend malgré lui du corps, et qu'il ne peut s'en délivrer, à moins qu'il ne détruise les organes du corps par une mort violente.

D'ailleurs, quand même l'esprit se seroit assujetti volontairement à la matière, il ne s'ensuivroit pas que la matière fût mutuellement assujettie à l'esprit. L'esprit auroit, à la vérité, certaines pensées, quand le corps auroit certains mouvements; mais le corps ne seroit point déterminé à avoir à son tour certains mouvements, dès que l'esprit auroit certaines pensées. Or, il est certain que cette dépendance est réciproque. Rien n'est plus absolu que l'empire de l'esprit sur le corps. L'esprit veut, et tous les membres du corps se remuent à l'instant, comme s'ils étoient entraînés par les plus puissantes machines. D'un autre côté, rien n'est plus manifeste que le pouvoir du corps sur l'esprit. Le corps se meut, et à l'instant l'esprit est forcé de penser avec plaisir ou avec douleur à certains objets. Quelle main également puissante sur ces deux natures si diverses a pu leur imposer le joug, et les tenir captives dans une société si exacte et si inviolable? Dira-t-on que c'est le hasard? Si on le dit, entendra-t-on ce qu'on dira, et le pourra-t-on faire entendre aux autres? Le hasard a-t-il accroché, par un con-

cours d'atomes, les parties du corps avec l'esprit? Si l'esprit peut s'accrocher à des parties du corps, il faut qu'il ait des parties lui-même, et par conséquent qu'il soit un vrai corps; auquel cas nous retombons dans la première réponse, que j'ai déjà réfutée. Si, au contraire, l'esprit n'a point de parties, rien ne peut l'accrocher avec celles du corps, et le hasard n'a pas de quoi les attacher ensemble.

Enfin mon alternative revient toujours, et elle est décisive. Si l'esprit et le corps ne sont qu'un tout composé de matière, d'où vient que cette matière, qui ne pensoit pas hier, a commencé à penser aujourd'hui? qui est-ce qui lui a donné ce qu'elle n'avoit pas, et qui est incomparablement plus noble qu'elle, quand elle est sans pensée? Ce qui lui donne la pensée ne l'a-t-il point lui-même, et la donnera-t-il sans l'avoir? Supposé même que la pensée résulte d'une certaine configuration, d'un certain arrangement et d'un degré du mouvement en un certain sens de toutes les parties de la matière, quel ouvrier a su trouver toutes ces combinaisons si justes et si précises pour faire une machine pensante? Si, au contraire, l'esprit et le corps sont deux natures différentes, quelle puissance supérieure à ces deux natures a pu les attacher ensemble, sans que l'esprit y ait aucune part, ni qu'il sache comment cette union s'est faite? Qui est-ce qui commande ainsi, avec cet empire suprême, aux esprits et aux corps, pour les tenir dans une correspondance et dans une espèce de police si incompréhensible?

Remarquez que l'empire de mon esprit sur mon corps est souverain, et qu'il est néanmoins aveugle. Il est souverain dans son étendue bornée, puisque ma simple volonté, sans effort et sans préparation, fait mouvoir tout à coup immédiatement tous les membres de mon corps, selon les règles de cette machine. Comme l'Écriture nous représente Dieu, qui dit, après la création de l'univers : *Que la lumière soit; et elle fut :* de même la seule parole intérieure de mon âme, sans effort et sans préparation, fait ce qu'elle dit. Je dis en moi-même cette parole si intérieure, si simple et si momentanée : « Que mon corps se meuve; » et il se meut. A cette simple et intime volonté, toutes les parties de mon corps travaillent déjà, tous les nerfs sont tendus, tous les ressorts se hâtent de concourir ensemble, et toute la machine obéit, comme si chacun de ses organes les plus secrets entendoit une voix souveraine et toute puissante. Voilà sans doute la puissance la plus simple et la plus efficace qu'on puisse concevoir. Il n'y en a aucun autre exemple dans tous les êtres que nous connoissons. C'est précisément celle que les hommes persuadés de la Divinité lui attribuent dans tout l'univers. L'attribuerai-je à mon foible esprit, ou plutôt à la puissance qu'il a sur mon corps, qui est si différente de lui? croirai-je que ma volonté a cet empire suprême par son propre fonds, elle qui est si foible et si imparfaite? Mais d'où vient que, parmi tant de corps, elle n'a ce pouvoir que sur un seul? Nul autre corps ne se remue selon ses désirs. Qui lui a donné sur un seul corps ce qu'elle n'a sur aucun autre? osera-t-on encore revenir à nous alléguer le hasard?

Cette puissance, qui est si souveraine, est en même temps aveugle. Le paysan le plus ignorant sait aussi bien mouvoir son corps que le

philosophe le mieux instruit de l'anatomie. L'esprit du paysan commande à ses nerfs, à ses muscles, à ses tendons, à ses esprits animaux, qu'il ne connoît pas et dont il n'a jamais ouï parler. Sans pouvoir les distinguer et sans savoir où ils sont, il les trouve; il s'adresse précisément à ceux dont il a besoin, et il ne prend point les uns pour les autres.

Un danseur de corde ne fait que vouloir, et à l'instant les esprits coulent avec impétuosité, tantôt dans certains nerfs et tantôt en d'autres : tous ces nerfs se tendent ou se relâchent à propos. Demandez-lui ce que c'est qu'un nerf; il n'en sait rien. Demandez-lui quels sont ceux qu'il a mis en mouvement, et par où il a commencé à les ébranler; il ne comprend pas même ce que vous voulez lui dire; il ignore profondément ce qu'il a fait dans tous les ressorts intérieurs de sa machine.

Le joueur de luth, qui connoît parfaitement toutes les cordes de son instrument, qui les voit de ses yeux, qui les touche l'une après l'autre de ses doigts, s'y méprend : mais l'âme, qui gouverne la machine du corps humain, en meut tous les ressorts à propos, sans les voir, sans les discerner, sans en savoir ni la figure, ni la situation, ni la force; et elle ne s'y mécompte point. Quel prodige! mon esprit commande à ce qu'il ne connoît point, et qu'il ne peut voir; à ce qui ne le connoît point, et qui est incapable de connoissance; et il est infailliblement obéi. Que d'aveuglement! que de puissance! L'aveuglement est de l'homme; mais la puissance, de qui est-elle? à qui l'attribuerons-nous, si ce n'est à celui qui voit ce que l'homme ne voit pas, et qui fait en lui ce qui le surpasse? Mon âme a beau vouloir remuer les corps qui l'environnent, et qu'elle connoît très-distinctement, aucun ne se remue; elle n'a aucun pouvoir pour ébranler le moindre atome par sa volonté : il n'y a qu'un seul corps, que quelque puissance supérieure doit lui avoir rendu propre. A l'égard de ce corps elle n'a qu'à vouloir, et tous les ressorts de cette machine, qui lui sont inconnus, se meuvent à propos et de concert pour lui obéir.

Saint Augustin, qui a fait ces réflexions, les a parfaitement exprimées : « Les parties internes de notre corps, dit-il[1], ne peuvent être vivantes que par nos âmes; mais nos âmes les animent bien plus facilement qu'elles ne peuvent les connoître.... L'âme ne connoît point le corps qui lui est soumis.... Elle ne sait point pourquoi elle ne met les nerfs en mouvement que quand il lui plaît, et pourquoi, au contraire, la pulsation des veines est sans interruption, quand même elle ne le voudroit pas. Elle ignore quelle est la première partie du corps qu'elle remue immédiatement, pour mouvoir par celle-là toutes les autres.... Elle ne sait point pourquoi elle sent malgré elle, et ne meut les membres que quand il lui plaît. C'est elle qui fait ces choses dans le corps. D'où vient qu'elle ne sait ni ce qu'elle fait, ni comment elle le fait? Ceux qui s'instruisent de l'anatomie, dit encore ce Père, apprennent d'autrui ce qui se passe en eux et qui est fait par eux-mêmes. Pourquoi, dit-il, n'ai-je aucun besoin de leçon pour savoir qu'il y a dans le

1. *De Anima et ejus orig.*, lib. IV, cap. V, VI, n. 6, 7; tom. X

ciel, à une prodigieuse distance de moi, un soleil et des étoiles? et pourquoi ai-je besoin d'un maître pour apprendre par où commence le mouvement, quand je remue le doigt? Je ne sais comment se fait ce que je fais moi-même au dedans de moi. Nous sommes trop élevés à l'égard de nous-mêmes, et nous ne saurions nous comprendre. »

En effet, nous ne saurions trop admirer cet empire absolu de l'âme sur des organes corporels qu'elle ne connoît pas, et l'usage continuel qu'elle en fait sans les discerner. Cet empire se montre principalement par rapport aux images tracées dans notre cerveau. Je connois tous les corps de l'univers qui ont frappé mes sens depuis un grand nombre d'années : j'en ai des images distinctes qui me les représentent, en sorte que je crois les voir lors même qu'ils ne sont plus. Mon cerveau est comme un cabinet de peintures dont tous les tableaux se remueroient et se rangeroient au gré du maître de la maison. Les peintres, par leur art, n'atteignent jamais qu'à une ressemblance imparfaite : pour les portraits que j'ai dans la tête, ils sont si fidèles, que c'est en les consultant que j'aperçois les défauts de ceux des peintres, et que je les corrige en moi-même. Ces images, plus ressemblantes que les chefs-d'œuvre de l'art des peintres, se gravent-elles dans ma tête sans aucun art? est-ce un livre dont tous les caractères se soient rangés d'eux-mêmes? S'il y a de l'art, il ne vient pas de moi; car je trouve au dedans de moi ce recueil d'images, sans avoir jamais pensé ni à les graver ni à les mettre en ordre. Mais encore toutes ces images se présentent et se retirent comme il me plaît, sans faire aucune confusion : je les appelle, elles viennent; je les renvoie, elles se renfoncent je ne sais où : elle s'assemblent ou se séparent, comme je le veux. Je ne sais ni où elles demeurent, ni ce qu'elles sont : cependant je les trouve toujours prêtes.

L'agitation de tant d'images anciennes et nouvelles qui se réveillent, qui se joignent, qui se séparent, ne trouble point un certain ordre qu'elles ont. Si quelques-unes ne se présentent pas au premier ordre, du moins je suis assuré qu'elles ne sont pas loin : il faut qu'elles soient cachées dans certains recoins enfoncés. Je ne les ignore point comme les choses que je n'ai jamais connues; au contraire, je sais confusément ce que je cherche. Si quelque autre image se présente en la place de celle que j'ai appelée, je la renvoie sans hésiter, en lui disant : « Ce n'est pas vous dont j'ai besoin. » Mais où sont donc ces objets à demi oubliés? Ils sont présents au dedans de moi, puisque je les y cherche et que je les y retrouve. Enfin comment y sont-ils, puisque je les cherche longtemps en vain? où vont-ils?

« Je ne suis plus, dit saint Augustin[1] ce que j'étois, lorsque je pensois ce que je n'ai pu retrouver. Je ne sais, continue ce Père, comment il arrive que je sois ainsi soustrait à moi-même et privé de moi, ni comment est-ce que je suis ensuite comme rapporté et rendu à moi-même. Je suis comme un autre homme, et transporté ailleurs, quand je cherche et que je ne trouve pas ce que j'avois confié à ma mémoire.

1. *De Anima et ejus orig.*, lib. IV, cap. VII, n. 10.

Alors nous ne pouvons arriver jusqu'à nous; nous sommes comme si nous étions des étrangers éloignés de nous : nous n'y arrivons que quand nous trouvons ce que nous cherchons. Mais où est ce que nous cherchons, si ce n'est au dedans de nous? et qu'est-ce que nous cherchons, si ce n'est nous-mêmes?... Une telle profondeur nous étonne.»

Je me souviens distinctement d'avoir connu ce que je ne connois plus; je me souviens de mon oubli même; je me rappelle les portraits de chaque personne, en chaque âge de la vie où je l'ai vue autrefois. La même personne repasse plusieurs fois dans ma tête : d'abord je la vois enfant, puis jeune, et enfin âgée. Je place des rides sur le même visage où je vois d'un autre côté les grâces tendres de l'enfance : je joins ce qui n'est plus avec ce qui est encore, sans confondre ces extrémités. Je conserve un je ne sais quoi qui est tour à tour toutes les choses que j'ai connues depuis que je suis au monde. De ce trésor inconnu sortent tous les parfums, toutes les harmonies. tous les goûts, tous les degrés de lumière, toutes les couleurs et toutes leurs nuances; enfin toutes les figures qui ont passé par mes sens et qu'ils ont confiées à mon cerveau.

Je renouvelle, quand il me plaît, la joie que j'ai ressentie il y a trente ans : elle revient; mais quelquefois ce n'est plus elle-même; elle paroît sans me réjouir : je me souviens d'avoir été bien aise, et je ne le suis point actuellement dans ce souvenir. D'un autre côté, je renouvelle d'anciennes douleurs : elles sont présentes, car je les aperçois distinctement telles qu'elles ont été en leur temps : rien ne m'échappe de leur amertume et de la vivacité de leurs sentiments; mais elles ne sont plus elles-mêmes; elles ne me troublent plus : elles sont émoussées. Je vois toute leur rigueur sans la ressentir, ou si je la ressens, ce n'est que par représentation, et cette représentation d'une peine autrefois cuisante n'est plus qu'un jeu; l'image des douleurs passées me réjouit. Il en est de même des plaisirs. Un cœur vertueux s'afflige en rappelant le souvenir de ses plaisirs déréglés : ils sont présents, car ils se montrent avec tout ce qu'ils ont eu de plus doux et de plus flatteur : mais ils ne sont plus eux-mêmes; et de telles joies ne reviennent que pour affliger.

Voilà donc deux merveilles également incompréhensibles : l'une que mon cerveau soit une espèce de livre, où il y ait un nombre presque infini d'images et de caractères rangés avec un ordre que je n'ai point fait et que le hasard n'a pu faire. Je ne l'ai point fait; car je n'ai jamais eu la moindre pensée ni d'écrire rien dans mon cerveau, ni d'y donner aucun ordre aux images et aux caractères que je traçois : je ne songeois qu'à voir les objets lorsqu'ils frappoient mes sens. Le hasard n'a pu non plus faire un si merveilleux livre; tout l'art même des hommes est trop imparfait pour atteindre jamais à une si haute perfection. Quelle main donc a pu le composer?

La seconde merveille que je trouve dans mon cerveau, c'est de voir que mon esprit lise avec tant de facilité tout ce qu'il lui plaît dans ce livre intérieur. Il lit des caractères qu'il ne connoît point. Jamais je n'en ai vu les traces empreintes dans mon cerveau; et la substance

de mon cerveau elle-même, qui est comme le papier du livre, m'est entièrement inconnue. Tous ces caractères innombrables se transposent, et puis reprennent leur rang pour m'obéir : j'ai une puissance comme divine sur un ouvrage que je ne connois point, et qui est incapable de connoissance : ce qui n'entend rien entend ma pensée et l'exécute dans le moment. La pensée de l'homme n'a aucun empire sur les corps; je le vois en parcourant toute la nature. Il n'y a qu'un seul corps que ma simple volonté remue, comme si elle étoit une divinité; et elle en remue tous les ressorts les plus subtils, sans les connoître. Qui est-ce qui l'a unie à ce corps, et lui a donné tant d'empire sur lui?

Finissons ces remarques par une courte réflexion sur le fond de notre esprit. J'y trouve un mélange incompréhensible de grandeur et de foiblesse. Sa grandeur est réelle : il rassemble sans confusion le passé avec le présent, et il perce par ses raisonnements jusque dans l'avenir; il a l'idée des corps et celle des esprits; il a l'idée de l'infini même, car il en affirme tout ce qui lui convient et il en nie tout ce qui ne lui convient pas. Dites-lui que l'infini est triangulaire; il vous répondra sans hésiter que ce qui n'a aucune borne ne peut avoir aucune figure. Demandez-lui qu'il vous assigne la première des unités qui composent un nombre infini; il vous répondra d'abord qu'il ne peut y avoir ni premier ni dernier, ni commencement ni fin, ni nombre dans l'infini : parce que si on pouvoit y marquer une première ou une dernière unité, on pourroit ajouter quelque autre unité auprès de celle-là, et par conséquent augmenter le nombre · or un nombre ne peut être infini lorsqu'il peut recevoir quelque addition. et qu'on peut lui assigner une borne du côté où il peut recevoir un accroissement.

C'est même dans l'infini que mon esprit connoît le fini. Qui dit un homme malade dit un homme qui n'a pas la santé; qui dit un homme foible dit un homme qui manque de force. On ne conçoit la maladie, qui n'est qu'une privation de la santé, qu'en se représentant la santé même comme un bien réel dont cet homme est privé : on ne conçoit la foiblesse qu'en se représentant la force comme un avantage réel que cet homme n'a pas : on ne conçoit les ténèbres, qui ne sont rien de positif, qu'en niant et par conséquent en concevant la lumière du jour, qui est très-réelle et très-positive. Tout de même on ne conçoit le fini qu'en lui attribuant une borne, qui est une pure négation d'une plus grande étendue. Ce n'est donc que la privation de l'infini; et on ne pourroit jamais se représenter la privation de l'infini, si on ne concevoit l'infini même, comme on ne pourroit concevoir la maladie si on ne concevoit la santé, dont elle n'est que la privation. D'où vient cette idée de l'infini en nous?

Oh! que l'esprit de l'homme est grand! Il porte en lui de quoi s'étonner et se surpasser infiniment lui-même : ses idées sont universelles, éternelles et immuables. Elles sont universelles; car lorsque je dis : « Il est impossible d'être et de n'être pas; le tout est plus grand que sa partie; une ligne parfaitement circulaire n'a aucune partie droite; entre deux points donnés, la ligne droite est la plus courte; le centre

d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence, un triangle équilatéral n'a aucun angle obtus ni droit ; toutes ces vérités ne peuvent souffrir aucune exception : il ne pourra jamais y avoir d'être, de ligne, de cercle, d'angle, qui ne soit suivant ces règles. Ces règles sont de tous les temps ou, pour mieux dire, elles sont avant tous les temps, et seront toujours au delà de toute durée compréhensible. Que l'univers se bouleverse et s'anéantisse ; qu'il n'y ait plus même aucun esprit pour raisonner sur les êtres, sur les lignes, sur les cercles et sur les angles, il sera toujours également vrai en soi que la même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas ; qu'un cercle parfait ne peut avoir aucune portion de ligne droite ; que le centre d'un cercle parfait ne peut être plus d'un côté de la circonférence que de l'autre, etc. On peut bien ne penser pas actuellement à ces vérités ; et il pourroit même se faire qu'il n'y auroit ni univers, ni esprits capables de penser à ces vérités : mais enfin ces vérités n'en seroient pas moins constantes en elles-mêmes, quoique nul esprit ne les connût ; comme les rayons du soleil n'en seroient pas moins véritables, quand même tous les hommes seroient aveugles, et que personne n'auroit des yeux pour en être éclairé.

En assurant que deux et deux font quatre, dit saint Augustin[1], non-seulement on est assuré de dire vrai, mais on ne peut douter que cette proposition n'ait été toujours également vraie, et qu'elle ne doive l'être éternellement. Ces idées, que nous portons au fond de nous-mêmes, n'ont point de bornes et n'en peuvent souffrir. On ne peut point dire que ce que j'ai avancé sur le centre des cercles parfaits ne soit vrai que pour un certain nombre de cercles : cette proposition est vraie par une nécessité évidente pour tous les cercles à l'infini.

Ces idées sans bornes ne peuvent jamais ni changer, ni s'effacer en nous, ni être altérées : elles sont le fond de notre raison. Il est impossible, quelque effort qu'on fasse sur son propre esprit, de parvenir à douter jamais sérieusement de ce que ces idées nous représentent avec clarté. Par exemple, je ne puis entrer dans un doute sérieux pour savoir si le tout est plus grand qu'une de ses parties, si le centre d'un cercle parfait est également éloigné de tous les points de la circonférence. L'idée de l'infini est en moi comme celle des nombres, des lignes, des cercles, d'un tout et d'une partie. Changer nos idées, ce serait anéantir la raison même. Jugeons de notre grandeur par l'infini immuable qui est empreint au dedans de nous, et qui ne peut jamais y être effacé.

Mais de peur qu'une grandeur si réelle ne nous éblouisse et ne nous flatte dangereusement, hâtons-nous de jeter les yeux sur notre foiblesse. Ce même esprit qui voit sans cesse l'infini, et dans la règle de l'infini toutes les choses finies, ignore aussi à l'infini tous les objets qui l'environnent. Il s'ignore profondément lui-même ; il marche comme à tâtons dans un abîme de ténèbres. Il ne sait ni ce qu'il est, ni comment il est attaché à un corps, ni comment il a tant d'empire sur

1. *De Lib. arb.*, lib. II, cap. VIII, n. 21 et seq. ; tom. I.

tous les ressorts de ce corps qu'il ne connoît point. Il ignore ses propres pensées et ses propres volontés : il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit ni ce qu'il veut. Souvent il s'imagine croire et vouloir ce qu'il n'a ni cru ni voulu. Il se trompe; et ce qu'il a de meilleur, c'est de le reconnoître. Il joint à l'erreur des pensées le déréglement de la volonté; il est réduit à gémir dans l'expérience de sa corruption.

Voilà l'esprit de l'homme, foible, incertain, borné, plein d'erreurs. Qui est-ce qui a mis l'idée de l'infini, c'est-à-dire du parfait, dans un sujet si borné et si rempli d'imperfection? Se l'est-il donnée lui-même cette idée si haute et si pure, cette idée qui est elle-même une espèce d'infini en représentation? Quel être fini, distingué de lui, a pu lui donner ce qui est si disproportionné avec tout ce qui est renfermé dans quelque borne? Supposons que l'esprit de l'homme est comme un miroir, où les images de tous les corps voisins viennent s'imprimer : quel être a pu mettre en nous l'image de l'infini, si l'infini ne fut jamais? Qui peut mettre dans un miroir l'image d'un objet chimérique, qui n'est ni n'a jamais été vis-à-vis de la glace de ce miroir? Cette image de l'infini n'est point un amas confus d'objets finis, que l'esprit prenne mal à propos pour un infini véritable : c'est le vrai infini dont nous avons la pensée. Nous le connoissons si bien, que nous le distinguons précisément de tout ce qu'il n'est pas, et que nulle subtilité ne peut nous mettre aucun autre objet en sa place. Nous le connoissons si bien, que nous rejetons de lui toute propriété qui marque la moindre borne. Enfin nous le connoissons si bien, que c'est en lui seul que nous connoissons tout le reste comme on connoît la nuit par le jour, et la maladie par la santé.

Encore une fois, d'où vient une image si grande? La prend-on dans le néant? L'être borné peut-il imaginer et inventer l'infini, si l'infini n'est point? Notre esprit si foible et si court ne peut se former par lui-même cette image, qui n'auroit aucun patron. Aucun des objets extérieurs qui nous environnent ne peut nous donner cette image; car ils ne peuvent nous donner l'image que de ce qu'ils sont; et ils ne sont rien que de borné et d'imparfait. Où la prenons-nous donc cette image distincte, qui ne ressemble à rien de tout ce que nous sommes, et de tout ce que nous connoissons ici-bas hors de nous? D'où nous vient-elle? Où est donc cet infini que nous ne pouvons comprendre parce qu'il est réellement infini, et que nous ne pouvons néanmoins méconnaître, parce que nous le distinguons de tout ce qui lui est inférieur? Où est-il? S'il n'étoit pas, pourroit-il venir se graver au fond de notre esprit?

Mais, outre l'idée de l'infini, j'ai encore des notions universelles et immuables qui sont la règle de tous mes jugements. Je ne puis juger d'aucune chose qu'en les consultant, et il ne dépend pas de moi de juger contre ce qu'elles me représentent. Mes pensées, loin de pouvoir corriger ou forcer cette règle, sont elles-mêmes corrigées malgré moi par cette règle supérieure, et elles sont invinciblement assujetties à sa décision. Quelque effort d'esprit que je fasse, je ne puis jamais parvenir, comme je viens de le remarquer, à douter que deux et deux ne

fassent quatre; que le tout ne soit plus grand que sa partie; que le centre d'un cercle parfait ne soit également distant de tous les points de la circonférence. Je ne suis point libre de nier ces propositions; et si je nie ces vérités, ou d'autres à peu près semblables, j'ai en moi quelque chose qui est au-dessus de moi, et qui me ramène par force au but. Cette règle fixe et immuable est si intérieure et si intime, que je suis tenté de la prendre pour moi-même : mais elle est au-dessus de moi, puisqu'elle me corrige, me redresse, me met en défiance contre moi-même, et m'avertit de mon impuissance. C'est quelque chose qui m'inspire à toute heure, pourvu que je l'écoute; et je ne me trompe jamais qu'en ne l'écoutant pas. Ce qui m'inspire me préserveroit sans cesse de toute erreur, si j'étois docile et sans précipitation; car cette inspiration intérieure m'apprendroit à bien juger des choses qui sont à ma portée et sur lesquelles j'ai besoin de former quelque jugement. Pour les autres, elle m'apprendroit à n'en juger pas; et cette seconde sorte de leçon n'est pas moins importante que la première. Cette règle intérieure est ce que je nomme ma raison : mais je parle de ma raison sans pénétrer la force de ce terme, comme je parle de la nature et de l'instinct sans entendre ce que signifient ces expressions.

A la vérité ma raison est en moi; car il faut que je rentre sans cesse en moi-même pour la trouver : mais la raison supérieure qui me corrige dans le besoin, et que je consulte, n'est point à moi, et elle ne fait point partie de moi-même. Cette règle est parfaite et immuable je suis changeant et imparfait. Quand je me trompe, elle ne perd point sa droiture : quand je me détrompe, ce n'est pas elle qui revient au but; c'est elle qui, sans s'en être jamais écartée, a l'autorité sur moi de m'y rappeler et de m'y faire revenir. C'est un maître intérieur qui me fait taire, qui me fait parler, qui me fait croire, qui me fait douter, qui me fait avouer mes erreurs ou confirmer mes jugements : en l'écoutant, je m'instruis; en m'écoutant moi-même, je m'égare. Ce maître est partout, et sa voix se fait entendre, d'un bout de l'univers à l'autre, à tous les hommes comme à moi. Pendant qu'il me corrige en France, il corrige d'autres hommes à la Chine, au Japon, dans le Mexique et dans le Pérou, par les mêmes principes.

Deux hommes qui ne se sont jamais vus, qui n'ont jamais entendu parler l'un de l'autre, et qui n'ont jamais eu de liaison avec aucun autre homme qui ait pu leur donner des notions communes, parlent aux deux extrémités de la terre sur un certain nombre de vérités comme s'ils étoient de concert. On sait infailliblement par avance dans un hémisphère ce qu'on répondra dans l'autre sur ces vérités. Les hommes de tous les pays et de tous les temps, quelque éducation qu'ils aient reçue, se sentent invinciblement assujettis à penser et à parler de même. Le maître qui nous enseigne sans cesse nous fait penser tous de la même façon. Dès que nous nous hâtons de juger, sans écouter sa voix avec défiance de nous-mêmes, nous pensons et nous disons des songes pleins d'extravagance.

Ainsi, ce qui paroît le plus à nous, et être le fond de nous-mêmes, je veux dire notre raison, est ce qui nous est le moins propre, et qu'on

doit croire le plus emprunté. Nous recevons sans cesse et à tout moment une raison supérieure à nous, comme nous respirons sans cesse l'air, qui est un corps étranger, ou comme nous voyons sans cesse tous les objets voisins de nous à la lumière du soleil, dont les rayons sont des corps étrangers à nos yeux.

Cette raison supérieure domine jusqu'à un certain point, avec un empire absolu, tous les hommes les moins raisonnables, et fait qu'ils sont toujours tous d'accord, malgré eux, sur ces points. C'est elle qui fait qu'un sauvage du Canada pense beaucoup de choses comme les philosophes grecs et romains les ont pensées. C'est elle qui fait que les géomètres chinois ont trouvé à peu près les mêmes vérités que les Européens, pendant que ces peuples si éloignés étoient inconnus les uns aux autres. C'est elle qui fait qu'on juge, au Japon comme en France, que deux et deux font quatre; et il ne faut pas craindre qu'aucun peuple change jamais d'opinion là-dessus. C'est elle qui fait que les hommes pensent encore aujourd'hui sur divers points comme on pensoit il y a quatre mille ans. C'est elle qui donne des pensées uniformes aux hommes les plus jaloux et les plus irréconciliables entre eux : c'est elle par qui les hommes de tous les siècles et de tous les pays sont comme enchaînés autour d'un certain centre immobile, et qui les tient unis par certaines règles invariables, qu'on nomme les premiers principes, malgré les variations infinies d'opinions qui naissent en eux de leurs passions, de leurs distractions et de leurs caprices, pour tous leurs autres jugements moins clairs. C'est elle qui fait que les hommes, tout dépravés qu'ils sont, n'ont point encore osé donner ouvertement le nom de vertu au vice, et qu'ils sont réduits à faire semblant d'être justes, sincères, modérés, bienfaisants, pour s'attirer l'estime les uns des autres.

On ne parvient point à estimer ce qu'on voudroit pouvoir estimer, ni à mépriser ce qu'on voudroit pouvoir mépriser. On ne peut forcer cette barrière éternelle de la vérité et de la justice. Le maître intérieur, qu'on nomme raison, le reproche intérieurement avec un empire absolu. Il ne le souffre pas, et il sait borner la folie la plus impudente des hommes. Après tant de siècles de règne effréné du vice, la vertu est encore nommée vertu, et elle ne peut être dépossédée de son nom par ses ennemis les plus brutaux et les plus téméraires.

De là vient que le vice, quoique triomphant dans le monde, est encore réduit à se déguiser sous le masque de l'hypocrisie ou de la fausse probité, pour s'attirer une estime qu'il n'ose espérer en se montrant à découvert. Ainsi, malgré toute son impudence, il rend un hommage forcé à la vertu, en voulant se parer de ce qu'elle a de plus beau pour recevoir les honneurs qu'elle se fait rendre. On critique, il est vrai, les hommes vertueux, et ils sont effectivement toujours répréhensibles en cette vie par leurs imperfections : mais les hommes les plus vicieux ne peuvent venir à bout d'effacer en eux l'idée de la vraie vertu. Il n'y a point encore eu d'homme sur la terre qui ait pu gagner, ni sur les autres, ni sur lui-même, d'établir dans le monde qu'il est plus estimable d'être trompeur que d'être sincère; d'être emporté et malfaisant que d'être modéré et de faire du bien.

Le maître intérieur et universel dit donc toujours et partout les mêmes vérités. Nous ne sommes point ce maître : il est vrai que nous parlons souvent sans lui, et plus haut que lui; mais alors nous nous trompons, nous bégayons, nous ne nous entendons pas nous-mêmes; nous craignons même de voir que nous nous sommes trompés, et nous fermons l'oreille, de peur d'être humiliés par ses corrections. Sans doute l'homme qui craint d'être corrigé par cette raison incorruptible, et qui s'égare toujours en ne la suivant pas, n'est pas cette raison parfaite, universelle et immuable qui le corrige malgré lui. En toutes choses nous trouvons comme deux principes au dedans de nous : l'un donne, l'autre reçoit; l'un manque, l'autre supplée; l'un se trompe, l'autre corrige; l'un va de travers par sa pente, l'autre le redresse; c'est cette expérience mal prise et mal entendue qui avoit fait tomber dans l'erreur les Marcionites et les Manichéens. Chacun sent en soi une raison bornée et subalterne, qui s'égare dès qu'elle échappe à une entière subordination, et qui ne se corrige qu'en rentrant sous le joug d'une autre raison supérieure, universelle et immuable. Ainsi tout porte en nous la marque d'une raison subalterne, bornée, participée, empruntée, et qui a besoin qu'une autre la redresse à chaque moment. Tous les hommes sont raisonnables de la même raison, qui se communique à eux selon divers degrés; il y a un certain nombre de sages : mais la sagesse, où ils puisent comme dans la source, et qui les fait ce qu'ils sont, est unique.

Où est-elle cette sagesse? où est-elle cette raison commune et supérieure tout ensemble à toutes les raisons bornées et imparfaites du genre humain? Où est-il donc cet oracle qui ne se tait jamais, et contre lequel ne peuvent jamais rien tous les vains préjugés des peuples? Où est-elle cette raison qu'on a sans cesse besoin de consulter, et qui nous prévient pour nous inspirer le désir d'entendre sa voix? Où est-elle cette vive lumière qui *illumine tout homme venant en ce monde*[1]? Où est-elle cette pure et douce lumière, qui non-seulement éclaire les yeux ouverts, mais qui ouvre les yeux fermés; qui guérit les yeux malades, qui donne des yeux à ceux qui n'en ont pas, pour la voir; enfin qui inspire le désir d'être éclairé par elle, et qui se fait aimer par ceux mêmes qui craignent de la voir? Tout œil la voit; et il ne verroit rien s'il ne la voyoit pas, puisque c'est par elle et à la faveur de ses purs rayons qu'il voit toutes choses. Comme le soleil sensible éclaire tous les corps, de même ce soleil d'intelligence éclaire tous les esprits. La substance de l'œil de l'homme n'est point la lumière; au contraire, l'œil emprunte à chaque moment la lumière des rayons du soleil. Tout de même mon esprit n'est point la raison primitive, la vérité universelle et immuable; il est seulement l'organe par où passe cette lumière originale, et qui en est éclairé.

Il y a un soleil des esprits, qui les éclaire tous, beaucoup mieux que le soleil visible n'éclaire les corps : ce soleil des esprits nous donne tout ensemble et sa lumière et l'amour de sa lumière pour la chercher.

1. *Joan.*, I, 9.

Ce soleil de vérité ne laisse aucune ombre, et il luit en même temps dans les deux hémisphères; il brille autant sur nous la nuit que le jour : ce n'est point au dehors qu'il répand ses rayons; il habite en chacun de nous. Un homme ne peut jamais dérober ces rayons à un autre homme; on le voit également en quelque coin de l'univers qu'on soit caché. Un homme n'a jamais besoin de dire à un autre : « Retirez-vous, pour me laisser voir ce soleil; vous me dérobez ses rayons, vous enlevez la portion qui m'est due. » Ce soleil ne se couche jamais, et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions; c'est un jour sans ombre; il éclaire les sauvages même dans les antres les plus profonds et les plus obscurs : il n'y a que les yeux malades qui se ferment à sa lumière; et éncore même n'y a-t-il point d'homme si malade et si aveugle qui ne marche encore à la lueur de quelque lumière sombre qui lui reste de ce soleil intérieur des consciences. Cette lumière universelle découvre et représente à nos esprits tous les objets; et nous ne pouvons rien juger que par elle, comme nous ne pouvons discerner aucun corps qu'aux rayons du soleil.

Les hommes peuvent nous parler pour nous instruire; mais nous ne pouvons les croire qu'autant que nous trouvons une certaine conformité entre ce qu'ils nous disent et ce que nous dit le maître intérieur. Après qu'ils ont épuisé tous leurs raisonnements, il faut toujours revenir à lui et l'écouter, pour la décision. Si un homme nous disoit qu'une partie égale le tout dont elle est partie, nous ne pourrions nous empêcher de rire, et il se rendroit méprisable, au lieu de nous persuader : c'est au fond de nous-mêmes, par la consultation du maître intérieur, que nous avons besoin de trouver les vérités qu'on nous enseigne, c'est-à-dire qu'on nous propose extérieurement. Ainsi, à proprement parler, il n'y a qu'un seul véritable maître qui enseigne tout, et sans lequel on n'apprend rien. Les autres maîtres nous ramènent toujours dans cette école intime, où il parle seul. C'est là que nous recevons ce que nous n'avions pas; c'est là que nous apprenons ce que nous avions ignoré; c'est là que nous retrouvons ce que nous avions perdu par l'oubli; c'est dans le fond intime de nous-mêmes qu'il nous garde certaines connoissances comme ensevelies, qui se réveillent au besoin; c'est là que nous rejetons le mensonge que nous avions cru. Loin de juger ce maître, c'est par lui seul que nous sommes jugés souverainement en toutes choses. C'est un juge désintéressé et supérieur à nous. Nous pouvons refuser de l'écouter, et nous étourdir; mais en l'écoutant nous ne pouvons le contredire. Rien ne ressemble moins à l'homme que ce maître invisible qui l'instruit et qui le juge avec tant de rigueur et de perfection. Ainsi notre raison, bornée, incertaine, fautive, n'est qu'une inspiration faible et momentanée d'une raison primitive, suprême et immuable, qui se communique avec mesure à tous les êtres intelligents.

On ne peut point dire que l'homme se donne lui-même les pensées qu'il n'avoit pas : on peut encore moins dire qu'il les reçoive des autres hommes, puisqu'il est certain qu'il n'admet et ne peut rien admettre du dehors sans le trouver aussi dans son propre fonds, en consultant au

dedans de soi les principes de la raison, pour voir si ce qu'on lui dit y répugne. Il y a donc une école intérieure où l'homme reçoit ce qu'il ne peut ni se donner ni attendre des autres hommes, qui vivent d'emprunt comme lui.

Voilà donc deux raisons que je trouve en moi; l'une est moi-même; l'autre est au-dessus de moi. Celle qui est moi est très-imparfaite, fautive, incertaine, prévenue, précipitée, sujette à s'égarer, changeante, opiniâtre, ignorante et bornée; enfin elle ne possède jamais rien que d'emprunt. L'autre est commune à tous les hommes et supérieure à eux; elle est parfaite, éternelle, immuable, toujours prête à se communiquer en tous lieux, et à redresser tous les esprits qui se trompent; enfin incapable d'être jamais ni épuisée ni partagée, quoiqu'elle se donne à tous ceux qui la veulent. Où est cette raison parfaite, qui est si près de moi, et si différente de moi? où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel; car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche?

Je trouve encore d'autres traces de la Divinité en moi; en voici une bien touchante.

Je connois des nombres prodigieux, avec les rapports qui sont entre eux. Par où me vient cette connoissance? Elle est si distincte que je n'en puis douter sérieusement, et que je redresse d'abord, sans hésiter, tout homme qui manque à la suivre en supputant.

Si un homme dit que 17 et 3 font 22, je me hâte de lui dire : 17 et 3 ne font que 20 : aussitôt il est vaincu par sa propre lumière, et il acquiesce à ma correction. Le même maître qui parle en moi pour le corriger, parle aussitôt en lui pour lui dire qu'il doit se rendre. Ce ne sont point deux maîtres qui soient convenus de nous accorder; c'est quelque chose d'indivisible, d'éternel, d'immuable, qui parle en même temps avec une persuasion invincible dans tous les deux. Encore une fois, d'où me vient cette notion si juste des nombres? Les nombres ne sont tous que des unités répétées. Tout nombre n'est qu'une composition ou une répétition d'unités. Le nombre de 2 n'est que de deux unités; le nombre de 4 se réduit à 1 répété quatre fois. On ne peut donc concevoir aucun nombre sans concevoir l'unité, qui est le fondement essentiel de tout nombre possible [1]. On ne peut donc concevoir aucune répétition d'unités sans concevoir l'unité même qui en est le fond.

Mais par où est-ce que je puis connoître quelque unité réelle? Je n'en ai jamais vu, ni même imaginé par le rapport de mes sens. Que je prenne le plus subtil atome; il faut qu'il ait une figure, une longueur, une largeur et une profondeur; un dessus, un dessous, un côté gauche, un autre droit; et le dessus n'est point le dessous; un côté n'est point l'autre. Cet atome n'est donc pas véritablement un; il est composé de parties. Or le composé est un nombre réel, et une multitude d'êtres : ce n'est point une unité réelle; c'est un assemblage d'êtres dont l'un n'est pas l'autre.

1. S. Aug., *de Lib. arb.*, lib. II, cap. VIII, n. 22; tom. I.

Je n'ai donc jamais appris ni par mes yeux, ni par mes oreilles, ni par mes mains, ni même par mon imagination, qu'il y ait dans la nature aucune réelle unité; au contraire, mes sens et mon imagination ne me présentent jamais rien que de composé, rien qui ne soit un nombre réel, rien qui ne soit une multitude. Toute unité m'échappe sans cesse; elle me fuit, comme par une espèce d'enchantement. Puisque je la cherche dans tant de divisions d'un atome, j'en ai certainement l'idée distincte; et ce n'est que par sa simple et claire idée que je parviens, en la répétant, à connoître tant d'autres nombres. Mais puisqu'elle m'échappe dans toutes les divisions des corps de la nature, il s'ensuit clairement que je ne l'ai jamais connue par le canal de mes sens et de mon imagination. Voilà donc une idée qui est en moi indépendamment des sens, de l'imagination, et des impressions des corps.

De plus, quand même je ne voudrois pas reconnoître de bonne foi que j'ai une idée claire de l'unité, qui est le fond de tous les nombres, parce qu'ils ne sont que des répétitions ou des collections d'unités; il faudroit au moins avouer que je connois beaucoup de nombres, avec leurs propriétés et leurs rapports. Je sais, par exemple, combien font 900 000 000 joints avec 800 000 000 d'une autre somme. Je ne m'y trompe point; et je redresserois d'abord avec certitude un autre homme qui s'y tromperoit. Cependant ni mes sens ni mon imagination n'ont jamais pu me présenter distinctement tous ces millions rassemblés. L'image qu'ils m'en présenteroient ne ressembleroit pas même davantage à 1 700 000 000 qu'à un nombre très-inférieur.

D'où me vient donc une idée si distincte des nombres, que je n'ai jamais pu ni sentir ni imaginer? Ces idées indépendantes des corps ne peuvent ni être corporelles, ni être reçues dans un sujet corporel : elles me découvrent la nature de mon âme, qui reçoit ce qui est incorporel, et qui le reçoit au dedans de soi d'une manière incorporelle. D'où me vient une idée si incorporelle des corps mêmes ? Je ne puis la porter par ma propre nature au dedans de moi, puisque ce qui connoît en moi les corps est incorporel, et qu'il les connoît sans que cette connoissance lui vienne par le canal des organes corporels, tels que les sens et l'imagination. Il faut que ce qui pense en moi soit pour ainsi dire un néant de nature corporelle. Comment ai-je pu connoître des êtres qui n'ont aucun rapport de nature avec mon être pensant? Il faut sans doute qu'un être supérieur à ces deux natures si diverses, et qui les renferme toutes deux dans son infini, les ait jointes dans mon âme, et m'ait donné l'idée d'une nature toute différente de celle qui pense en moi.

Pour les unités, quelqu'un dira peut-être que je ne les connois point par les corps, mais seulement par les esprits; et qu'ainsi mon esprit étant un, et m'étant véritablement connu, c'est par là, et non par les corps, que j'ai l'idée de l'unité. Mais voici ma réponse.

Il s'ensuivra du moins de là que je connois des substances qui n'ont rien d'étendu ni de divisible, et qui sont présentes. Voilà déjà des natures purement incorporelles, au nombre desquelles je dois mettre mon âme. Qui est-ce qui l'a unie à mon corps? Cette âme n'est point

un être infini; elle n'a pas toujours été ; elle pense dans certaines bornes. Qui est-ce qui l'a faite? qui est-ce qui lui fait connoître les corps, si différents d'elle? qui est-ce qui lui donne tant d'empire sur un certain corps, et qui donne réciproquement à ce corps tant d'empire sur elle? De plus, comment sais-je si cette âme qui pense est réellement une, ou bien si elle a des parties? Je ne vois point cette âme. Dira-t-on que c'est dans une chose si invisible et si impénétrable que je vois clairement ce que c'est qu'unité? Loin d'apprendre par mon âme ce que c'est que d'être un, c'est au contraire par l'idée claire que j'ai déjà de l'unité que j'examine si mon âme est une ou divisible.

Ajoutez à cela que j'ai au dedans de moi une idée claire d'une unité parfaite, qui est bien au-dessus de celle que je puis trouver dans mon âme : elle se trouve souvent comme partagée entre deux opinions, entre deux inclinations, entre deux habitudes contraires. Ce partage que je trouve au fond de moi-même ne marque-t-il point quelque multiplicité, ou composition de parties? L'âme d'ailleurs a tout au moins une composition successive de pensées, dont l'une est très-différente de l'autre. Je conçois une unité infiniment plus une, s'il m'est permis de parler ainsi : je conçois un être qui ne change jamais de pensée, qui pense toujours toutes choses tout à la fois, et en qui on ne peut trouver aucune composition même successive. Sans doute c'est cette idée de la parfaite et suprême unité qui me fait tant chercher quelque unité dans les esprits, et même dans les corps.

Cette idée, toujours présente au fond de moi-même, est née avec moi; elle est le modèle parfait sur lequel je cherche partout quelque copie imparfaite de l'unité. Cette idée de ce qui est *un*, simple et indivisible par excellence, ne peut être que l'idée de Dieu. Je connois donc Dieu avec une telle clarté, que c'est en le connoissant que je cherche dans toutes les créatures, et en moi-même, quelque ouvrage et quelque ressemblance de son unité. Les corps ont, pour ainsi dire, quelque vestige de cette unité, qui échappe toujours dans la division de ses parties; et les esprits en ont une plus grande ressemblance, quoiqu'ils aient une composition successive de pensées.

Mais voici un autre mystère que je porte au dedans de moi, et qui me rend incompréhensible à moi-même : c'est que d'un côté je suis libre, et que de l'autre je suis dépendant. Examinons ces deux choses, pour voir s'il est possible de les accorder.

Je suis un être dépendant : l'indépendance est la suprême perfection. Être par soi-même, c'est porter en soi-même la source de son propre être, c'est ne rien emprunter d'aucun être différent de soi. Supposez un être qui rassemble toutes les perfections que vous pourrez concevoir, mais qui sera un être emprunté et dépendant, il sera moins parfait qu'un autre être en qui vous ne mettrez que la simple indépendance; car il n'y a aucune comparaison à faire entre un être qui est par soi, et un être qui n'a rien que d'emprunté, et qui n'est en lui que comme par prêt.

Ceci me sert à reconnoître l'imperfection de ce que j'appelle mon âme. Si elle étoit par elle-même, elle n'emprunteroit rien d'autrui;

elle n'auroit besoin ni de s'instruire dans ses ignorances, ni de se redresser dans ses erreurs; rien ne pourroit ni la corriger de ses vices, ni lui inspirer aucune vertu, ni rendre sa volonté meilleure qu'elle ne se trouveroit d'abord; cette âme posséderoit toujours tout ce qu'elle seroit capable d'avoir, et ne pourroit jamais rien recevoir du dehors. En même temps il seroit certain qu'elle ne pourroit rien perdre; car ce qui est par soi est toujours nécessairement tout ce qu'il est. Ainsi mon âme ne pourroit tomber ni dans l'ignorance, ni dans l'erreur, ni dans le vice, ni dans aucune diminution de bonne volonté : elle ne pourroit aussi ni s'instruire, ni se corriger, ni devenir meilleure qu'elle n'est. Or j'éprouve tout le contraire : j'oublie, je me trompe, je m'égare; je perds la vue de la vérité et l'amour du bien; je me corromps, je me diminue. D'un autre côté, je m'augmente en acquérant la sagesse et la bonne volonté, que je n'avois jamais eues. Cette expérience intime me convainc que mon âme n'est point un être par soi, et indépendant, c'est-à-dire nécessaire, et immuable en tout ce qu'il possède. Par où me peut venir cette augmentation de moi-même? qui est-ce qui peut perfectionner mon être en me rendant meilleur, et par conséquent en me faisant être plus que je n'étois?

La volonté ou capacité de vouloir est sans doute un degré d'être, et de bien ou de perfection; mais la bonne volonté ou le bon vouloir est un autre degré de bien supérieur : car on peut abuser de la volonté pour vouloir mal, pour tromper, pour nuire, pour faire l'injustice; au lieu que le bon vouloir est le bon usage de la volonté même, lequel ne peut être que bon. Le bon vouloir est donc ce qu'il y a de plus précieux dans l'homme; c'est ce qui donne le prix à tout le reste; c'est là, pour ainsi dire, tout l'homme [1].

Nous venons de voir que ma volonté n'est point par elle-même, puisqu'elle est sujette à perdre et à recevoir des degrés de bien ou de perfection : nous avons vu qu'elle est un bien inférieur au bon vouloir, parce qu'il est meilleur de bien vouloir que d'avoir simplement une volonté susceptible du bien et du mal. Comment pourrois-je croire que moi, être faible, imparfait, emprunté et dépendant, je me donne à moi-même le plus haut degré de perfection, pendant qu'il est visible que l'inférieur me vient d'un premier être? Puis-je m'imaginer que Dieu me donne le moindre bien, et que je me donne sans lui le plus grand? Où prendrois-je ce haut degré de perfection, pour me le donner? seroit-ce dans le néant, qui est mon propre fond? Dirai-je que d'autres esprits à peu près égaux au mien me le donnent? Mais puisque ces êtres bornés et dépendants comme le mien ne peuvent se rien donner à eux-mêmes, ils peuvent encore moins donner à autrui. N'étant point par eux-mêmes, ils n'ont par eux-mêmes aucun vrai pouvoir ni sur moi, ni sur les choses qui sont imparfaites en moi, ni sur eux-mêmes. Il faut donc, sans s'arrêter à eux, remonter plus haut et trouver une cause première qui soit féconde et toute-puissante, pour donner à mon âme le bon vouloir qu'elle n'a pas.

1. « Hoc est enim omnis homo. » *Eccles.*, XII, 13.

Ajoutons encore une réflexion. Ce premier être est la cause de toutes les modifications de ses créatures. L'opération suit l'être, comme disent les philosophes. L'être qui est dépendant dans le fond de son être ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures. C'est ainsi que Dieu est la cause réelle et immédiate de toutes les configurations, combinaisons et mouvements de tous les corps de l'univers : c'est à l'occasion d'un corps qu'il a mû, qu'il en meut un autre; c'est lui qui a tout créé, et c'est lui qui fait tout dans son ouvrage.

Or le vouloir est la modification des volontés, comme le mouvement est la modification des corps. Dirons-nous qu'il est la cause réelle, immédiate et totale du mouvement de tous les corps et qu'il n'est pas autant la cause réelle et immédiate du bon vouloir des volontés? Cette modification, la plus excellente de toutes, sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage, et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance? Qui le peut penser? Mon bon vouloir, que je n'avois pas hier, et que j'ai aujourd'hui, n'est donc pas une chose que je me donne : il me vient de celui qui m'a donné la volonté et l'être.

Comme vouloir est plus parfait qu'être simplement, bien vouloir est plus parfait que vouloir. Le passage de la puissance à l'acte vertueux est ce qu'il y a de plus parfait dans l'homme. La puissance n'est qu'un équilibre entre la vertu et le vice, qu'une suspension entre le bien et le mal. Le passage à l'acte est la décision pour le bien, et, par conséquent, le bien supérieur. La puissance susceptible du bien et du mal vient de Dieu. Nous avons fait voir qu'on n'en pouvoit douter. Dirons-nous que le coup décisif qui détermine au plus grand bien ne vient pas de lui, ou en vient moins? Tout ceci prouve évidemment ce que dit l'Apôtre[1] savoir : que Dieu donne le vouloir et le faire, selon son bon plaisir. Voilà la dépendance de l'homme; cherchons sa liberté.

Je suis libre, et je n'en puis douter : j'ai une conviction intime et inébranlable que je puis vouloir et ne vouloir pas; qu'il y a en moi une élection, non-seulement entre le vouloir et le non-vouloir, mais encore entre diverses volontés, sur la variété des objets qui se présentent. Je sens, comme dit l'Écriture, que je suis *dans la main de mon conseil*[2]. En voilà déjà assez pour me montrer que mon âme n'est point corporelle. Tout ce qui est corps ou corporel ne se détermine en rien soi-même, et est au contraire déterminé en tout par des lois qu'on nomme physiques, qui sont nécessaires, invincibles, et contraires à ce que j'appelle liberté. De là je conclus que mon âme est d'une nature entièrement différente de celle de mon corps. Qui est-ce qui a pu unir d'une union réciproque deux natures si différentes; et les tenir dans un concert si juste pour toutes leurs opérations? Ce lien ne peut être formé, comme nous l'avons déjà remarqué, que par un être supérieur qui réunisse ces deux genres de perfections dans sa perfection infinie.

1. *Philipp.*, II, 13. — 2. *Eccles.*, XV, 14.

Il n'en est pas de même de cette modification de mon âme, qu'on nomme vouloir, comme des modifications des corps. Un corps ne se modifie en rien lui-même; il est modifié par la seule puissance de Dieu : il ne se meut point, il est mû; il n'agit en rien, il est seulement agi, s'il m'est permis de parler de la sorte. Ainsi Dieu est l'unique cause réelle et immédiate de toutes les différentes modifications des corps. Pour les esprits, il n'en est pas de même; ma volonté se détermine elle-même. Or, se déterminer à un vouloir, c'est se modifier : ma volonté se modifie donc elle-même. Dieu peut prévenir mon âme, mais il ne lui donne point le vouloir de la même manière dont il donne le mouvement au corps.

Si c'est Dieu qui me modifie, je me modifie moi-même avec lui; je suis cause réelle avec lui de mon propre vouloir. Mon vouloir est tellement à moi, qu'on ne peut s'en prendre qu'à moi si je ne veux pas ce qu'il faut vouloir. Quand je veux une chose, je suis maître de ne la vouloir pas; quand je ne la veux pas, je suis maître de la vouloir. Je ne suis pas contraint dans mon vouloir, et je ne saurois l'être; car je ne saurois vouloir malgré moi ce que je veux, puisque le vouloir que je suppose exclut évidemment toute contrainte.

Outre l'exemption de toute contrainte, j'ai encore l'exemption de toute nécessité. Je sens que j'ai un vouloir, pour ainsi dire, à deux tranchants, qui peut se tourner à son choix vers le oui et vers le non, vers un objet ou vers un autre : je ne connois point d'autre raison de mon vouloir que mon vouloir même; je veux une chose, parce que je veux bien la vouloir, et que rien n'est tant en ma puissance que de vouloir ou de ne vouloir pas. Quand même ma volonté ne seroit pas contrainte, si elle étoit nécessité, elle seroit aussi invinciblement déterminée à vouloir que les corps le sont à se mouvoir. La nécessité invincible tomberoit autant sur le vouloir pour les esprits, qu'elle tombe sur le mouvement pour les corps. Alors il ne faudroit pas s'en prendre davantage aux volontés de ce qu'elles voudroient, qu'aux corps de ce qu'ils se mouvroient.

Il est vrai que les volontés voudroient vouloir ce qu'elles voudroient; mais les corps se meuvent du mouvement dont ils se meuvent, comme les volontés veulent du vouloir dont elles veulent. Si le vouloir est nécessité comme le mouvement, il n'est ni plus digne de louange, ni plus digne de blâme. Le vouloir nécessité, pour être un vrai vouloir non contraint, n'en est pas moins un vouloir qu'on ne peut s'abstenir d'avoir, et duquel on ne peut se prendre à celui qui l'a. La connoissance précédente ne donne point de liberté véritable; car un vouloir peut être précédé de la connoissance de divers objets, et n'avoir pourtant aucune réelle élection. La délibération même n'est qu'un jeu ridicule, si je délibère entre deux partis, étant dans l'impuissance actuelle de prendre l'un, et dans la nécessité actuelle de prendre l'autre. Enfin il n'y a aucune élection sérieuse et véritable entre deux objets, s'ils ne sont tous deux actuellement tout prêts, en sorte que je puisse laisser et prendre celui qu'il me plaira.

En disant que je suis libre, je dis donc que mon vouloir est pleine-

ment en ma puissance, et que Dieu même me laisse pour le tourner où je voudrai; que je ne suis point déterminé comme les autres êtres, et que je me détermine moi-même. Je conçois que si ce premier être me prévient pour m'inspirer une bonne volonté, je demeure le maître de rejeter son actuelle inspiration[1], quelque forte qu'elle soit, de la frustrer de son effet, et de lui refuser mon consentement. Je conçois aussi que quand je rejette son inspiration pour le bien, j'ai le vrai et actuel pouvoir de ne la rejeter pas, comme j'ai le pouvoir actuel et immédiat de me lever quand je demeure assis, et de fermer les yeux quand je les ai ouverts. Les objets peuvent me solliciter, par tout ce qu'ils ont d'agréable, à les vouloir : les raisons de vouloir peuvent se présenter à moi avec ce qu'elles ont de plus vif et de plus touchant; le premier être peut aussi m'attirer par ses plus persuasives inspirations. Mais enfin, dans cet attrait actuel des objets, des raisons, et même de l'inspiration d'un être supérieur, je demeure encore maître de ma volonté pour vouloir ou ne vouloir pas.

C'est cette exemption non-seulement de toute contrainte, mais encore de toute nécessité, et cet empire sur mes propres actes, qui fait que je suis inexcusable quand je veux mal, et que je suis louable quand je veux bien. Voilà le fond du mérite et du démérite; voilà ce qui rend juste la punition ou la récompense; voilà ce qui fait qu'on exhorte, qu'on reprend, qu'on menace, qu'on promet. C'est là le fondement de toute police, de toute instruction et de toute règle des mœurs. Tout se réduit, dans la vie humaine, à supposer, comme le fondement de tout, que rien n'est tant en la puissance de notre volonté que notre propre vouloir; et que nous avons ce libre arbitre, ce pouvoir, pour ainsi dire, à deux tranchants, cette vertu élective entre deux partis qui sont immédiatement comme sous notre main.

C'est ce que les bergers et les laboureurs chantent sur les montagnes, ce que les marchands et les artisans supposent dans leur négoce, ce que les acteurs représentent dans les spectacles, ce que les magistrats croient dans leurs conseils, ce que les docteurs enseignent dans leurs écoles, ce que nul homme sensé ne peut révoquer en doute sérieusement. Cette vérité, imprimée au fond de nos cœurs, est supposée dans la pratique par les philosophes mêmes qui voudroient l'ébranler par de creuses spéculations. L'évidence intime de cette vérité est comme celle des premiers principes, qui n'ont besoin d'aucune preuve, et qui servent eux-mêmes de preuves aux autres vérités moins claires. Comment le premier être peut-il avoir fait une créature qui soit ainsi l'arbitre de ses propres actes?

Rassemblons maintenant ces deux vérités également certaines : Je suis dépendant d'un premier être dans mon vouloir même, et néanmoins je suis libre. Quelle est donc cette liberté dépendante? Comment peut-on comprendre un vouloir qui est libre, et qui est donné par un premier être? Je suis libre dans mon vouloir, comme Dieu dans le sien. C'est en cela principalement que je suis son image, et que

1. *Concil. Trid.*, sess. VI, cap. v.

je lui ressemble. Quelle grandeur, qui tient de l'infini! Voilà le trait de la Divinité même. C'est une espèce de puissance divine que j'ai sur mon vouloir; mais je ne suis qu'une simple image de cet être si libre et si puissant.

L'image de l'indépendance divine n'est pas la réalité de ce qu'elle représente; ma liberté n'est qu'une ombre de celle de ce premier être par qui je suis et par qui j'agis. D'un côté, le pouvoir que j'ai de vouloir mal est moins un vrai pouvoir qu'une foiblesse et une fragilité de mon vouloir : c'est un pouvoir de déchoir, de me dégrader, de diminuer mon degré de perfection et d'être. D'un autre côté, le pouvoir que j'ai de bien vouloir n'est point un pouvoir absolu, puisque je ne l'ai point de moi-même. La liberté n'étant donc autre chose que ce pouvoir, le pouvoir emprunté ne peut faire qu'une liberté empruntée et dépendante. Un être si imparfait et si emprunté ne peut donc être que dépendant. Comment est-il libre? Quel profond mystère! Sa liberté, dont je ne puis douter, montre sa perfection; sa dépendance montre le néant dont il est sorti.

Nous venons de voir les traces de la Divinité, ou, pour mieux dire, le sceau de Dieu même, dans tout ce qu'on appelle les ouvrages de la nature. Quand on ne veut point subtiliser, on remarque du premier coup d'œil une main qui est le premier mobile dans toutes les parties de l'univers. Les cieux, la terre, les astres, les plantes, les animaux, nos corps, nos esprits, tout marque un ordre, une mesure précise, un art, une sagesse, un esprit supérieur à nous, qui est comme l'âme du monde entier, et qui mène tout à ses fins, avec une force douce et insensible, mais toute-puissante. Nous avons vu, pour ainsi dire, l'architecture de l'univers, la juste proportion de toutes ses parties; et le simple coup d'œil nous a suffi partout pour trouver dans une fourmi, encore plus que dans le soleil, une sagesse et une puissance qui se plaît à éclater en façonnant ses plus vils ouvrages. Voilà ce qui se présente d'abord sans discussion aux hommes les plus ignorants. Que seroit-ce si nous entrions dans les secrets de la physique, et si nous faisions la dissection des parties internes des animaux, pour y trouver la plus parfaite mécanique?

CHAP. III. — *Réponse aux objections des Épicuriens.*

J'entends certains philosophes qui me répondent que tout ce discours, sur l'art qui éclate dans toute la nature, n'est qu'un sophisme perpétuel. « Toute la nature, me diront-ils, est à l'usage de l'homme, il est vrai; mais vous en concluez mal à propos qu'elle a été faite avec art pour l'usage de l'homme. C'est être ingénieux à se tromper soi-même pour trouver ce qu'on cherche, et qui ne fut jamais. Il est vrai, continueront-ils, que l'industrie de l'homme se sert d'une infinité de choses que la nature lui fournit, et qui lui sont commodes; mais la nature n'a point fait tout exprès ces choses pour sa commodité. Par exemple, des villageois grimpent tous les jours par certaines pointes de rochers au sommet d'une montagne; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rochers aient été taillées avec art comme un esca-

lier pour la commodité des hommes. Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage, et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert, comme d'une maison, pour se mettre à couvert : il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour servir de maison aux hommes. Il en est de même du monde entier : il a été formé par le hasard et sans dessein; mais les hommes, le trouvant tel qu'il est, ont eu l'invention de le tourner à leurs usages. Ainsi l'art que vous voulez faire admirer dans l'ouvrage et dans son ouvrier n'est que dans les hommes, qui savent après coup se servir de tout ce qui les environne. » Voilà sans doute la plus forte objection que ces philosophes puissent faire; et je crois qu'ils ne peuvent point se plaindre que je l'ai affoiblie. Mais nous allons voir combien elle est foible en elle-même, quand on l'examine de près : la simple répétition de ce que j'ai déjà dit suffira pour le démontrer.

Que diroit-on d'un homme qui se piqueroit d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendroit qu'elle a été faite par le hasard, et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes, à cause qu'il y a des cavernes qui ressemblent en quelque chose à cette maison, et que l'art des hommes n'a jamais creusées? On montreroit à celui qui raisonneroit de la sorte toutes les parties de cette maison. « Voyez-vous, lui diroit-on, cette grande porte de la cour? elle est plus grande que toutes les autres, afin que les carrosses y puissent entrer. Cette cour est assez spacieuse pour y faire tourner les carrosses avant qu'ils sortent. Cet escalier est composé de marches basses, afin qu'on puisse monter sans efforts; il tourne suivant les appartements et les étages pour lesquels il doit servir. Les fenêtres, ouvertes de distance en distance, éclairent tout le bâtiment; elles sont vitrées, de peur que le vent n'entre avec la lumière; on peut les ouvrir quand on veut, pour respirer un air doux dans la belle saison. Le toit est fait pour défendre tout le bâtiment des injures de l'air. La charpente est en pointe, afin que la pluie et la neige s'y écoulent facilement des deux côtés. Les tuiles portent un peu les unes sur les autres, pour mettre à couvert les bois de la charpente. Les divers planchers des étages servent à multiplier les logements dans un petit espace, en les faisant les uns au-dessus des autres. Les cheminées sont faites pour allumer du feu en hiver sans brûler la maison, et pour faire exhaler la fumée sans la laisser sentir à ceux qui se chauffent. Les appartements sont distribués de manière qu'ils ne sont point engagés les uns dans les autres; que toute une famille nombreuse y peut loger, sans que les uns aient besoin de passer par les chambres des autres; et que le logement du maître est le principal. On y voit des cuisines, des offices, des écuries, des remises de carrosses. Les chambres sont garnies de lits pour se coucher, de chaises pour s'asseoir, de tables pour écrire et pour manger.

« Il faut, diroit-on à ce philosophe, que cet ouvrage ait été conduit par quelque habile architecte; car tout y est agréable, riant, proportionné, commode : il faut même qu'il ait eu sous lui d'excellents ouvriers. — Nullement, répondroit ce philosophe; vous êtes ingénieux à vous trom-

per vous-même. Il est vrai que cette maison est riante, agréable, proportionnée, commode; mais elle s'est faite d'elle-même avec toutes ses proportions. Le hasard en a assemblé les pierres avec ce bel ordre; il a élevé les murs, assemblé et posé la charpente, percé les fenêtres, placé l'escalier. Gardez-vous bien de croire qu'aucune main d'homme y ait eu aucune part : les hommes ont seulement profité de cet ouvrage quand ils l'ont trouvé fait. Ils s'imaginent qu'il est fait pour eux, parce qu'ils y remarquent des choses qu'ils savent tourner à leur commodité; mais tout ce qu'ils attribuent au dessein d'un architecte imaginaire n'est que l'effet de leur invention après coup. Cette maison si régulière et si bien entendue ne s'est faite que comme une caverne; et les hommes, la trouvant faite, s'en servent comme ils se serviroient, pendant un orage, d'un antre qu'ils trouveroient sous un rocher au milieu d'un désert. »

Que penseroit-on de ce bizarre philosophe, s'il s'obstinoit à soutenir sérieusement que cette maison ne montre aucun art? Quand on lit la fable d'Amphion, qui, par un miracle de l'harmonie, faisoit élever avec ordre et symétrie les pierres les unes sur les autres pour former les murailles de Thèbes, on se joue de cette fiction poétique; mais cette fiction n'est pas si incroyable que celle que l'homme que nous supposons oseroit défendre. Au moins pourroit-on s'imaginer que l'harmonie, qui consiste dans un mouvement local de certains corps, pourroit, par quelques-unes de ces vertus secrètes qu'on admire dans la nature sans les entendre, ébranler les pierres avec un certain ordre et une espèce de cadence, qui feroit quelque régularité dans l'édifice. Cette explication choque néanmoins et révolte la raison; mais enfin elle est encore moins extravagante que celle que je viens de mettre dans la bouche d'un philosophe. Qu'y a-t-il de plus absurde que de se représenter des pierres qui se taillent, qui sortent de la carrière, qui montent les unes sur les autres sans laisser de vide, qui portent avec elles leur ciment pour leur liaison, qui s'arrangent pour distribuer les appartements, qui reçoivent au-dessus d'elles le bois d'une charpente avec les tuiles, pour mettre l'ouvrage à couvert? Les enfants mêmes qui bégayent encore riroient si on leur proposoit sérieusement cette fable.

Mais pourquoi rira-t-on moins d'entendre dire que le monde s'est fait de lui-même comme cette maison fabuleuse? Il ne s'agit pas de comparer le monde à une caverne informe qu'on suppose faite par le hasard; il s'agit de le comparer à une maison où éclateroit la plus parfaite architecture. Le moindre animal est d'une structure et d'un art infiniment plus admirable que la plus belle de toutes les maisons.

Un voyageur entrant dans le Saïde, qui est le pays de l'ancienne Thèbes à cent portes, et qui est maintenant désert, y trouveroit des colonnes, des pyramides, des obélisques avec des inscriptions en caractères inconnus. Diroit-il aussitôt : « Les hommes n'ont jamais habité ces lieux, aucune main d'homme n'a travaillé ici; c'est le hasard qui a formé ces colonnes, qui les a posées sur leurs piédestaux, et qui les a couronnées de leurs chapiteaux avec des proportions si justes; c'est le hasard qui a lié si solidement les morceaux dont ces pyramides sont

composées ; c'est le hasard qui a taillé ces obélisques d'une seule pierre et qui y a gravé tous ces caractères ? » Ne diroit-il pas, au contraire, avec toute la certitude dont l'esprit des hommes est capable : « Ces magnifiques débris sont les restes d'une architecture majestueuse qui florissoit dans l'ancienne Égypte ? »

Voilà ce que la simple raison fait dire au premier coup d'œil, et sans avoir besoin de raisonner. Il en est de même du premier coup d'œil jeté sur l'univers. On peut s'embrouiller soi-même après coup par de vains raisonnements pour obscurcir ce qu'il y a de plus clair ; mais le simple coup d'œil est décisif. Un ouvrage tel que le monde ne se fait jamais de lui-même : les os, les tendons, les veines, les artères, les nerfs, les muscles qui composent le corps de l'homme, ont plus d'art et de proportion que toute l'architecture des anciens Grecs et Égyptiens. L'œil du moindre animal surpasse la mécanique de tous les artisans ensemble. Si on trouvoit une montre dans les sables d'Afrique, on n'oseroit dire sérieusement que le hasard l'a formée dans ces lieux déserts ; et on n'a point de honte de dire que les corps des animaux, à l'art desquels nulle montre ne peut jamais être comparée, sont des caprices du hasard !

Je n'ignore pas un raisonnement que les épicuriens peuvent faire « Les atomes, diront-ils, ont un mouvement éternel ; leur concours fortuit doit avoir déjà épuisé, dans cette éternité, des combinaisons infinies. Qui dit l'infini, dit quelque chose qui comprend tout sans exception. Parmi ces combinaisons infinies des atomes qui sont déjà arrivées successivement, il faut nécessairement qu'on y trouve toutes celles qui sont possibles. S'il y en avoit une seule de possible au delà de celles qui sont contenues dans cet infini, il ne seroit plus un infini véritable, parce qu'on pourroit y ajouter quelque chose, et que ce qui peut être augmenté, ayant une borne par le côté susceptible d'accroissement, n'est point véritablement infini. Il faut donc que la combinaison des atomes, qui fait le système présent du monde, soit une des combinaisons que les atomes ont eues successivement. Ce principe étant posé, faut-il s'étonner que le monde soit tel qu'il est ? Il a dû prendre cette forme précise un peu plus tôt ou un peu plus tard. Il falloit bien qu'il parvînt, dans quelqu'un de ces changements infinis, à cette combinaison qui le rend aujourd'hui si régulier, puisqu'il doit avoir déjà eu tour à tour toutes les combinaisons concevables. Dans le total de l'éternité sont renfermés tous les systèmes ; il n'y en a aucun que le concours des atomes ne forme et n'embrasse tôt ou tard. Dans cette variété infinie de nouveaux spectacles de la nature, celui-ci a été formé en son rang : il a trouvé place à son tour. Nous nous trouvons actuellement dans ce système. Le concours des atomes qui l'a fait le défera ensuite, pour en faire d'autres à l'infini de toutes les espèces possibles. Ce système ne pouvoit manquer de trouver sa place, puisque tous, sans exception, doivent trouver la leur chacun à son tour. C'est en vain qu'on cherche un art chimérique dans un ouvrage que le hasard a dû faire tel qu'il est. »

Un exemple achèvera d'éclaircir ceci. Je suppose un nombre infini de combinaisons des lettres de l'alphabet formées successivement par

le hasard : toutes les combinaisons possibles sont sans doute renfermées dans ce total, qui est véritablement infini. Or est-il que *l'Iliade* d'Homère n'est qu'une combinaison de lettres. *L'Iliade* d'Homère est donc renfermée dans ce recueil infini de combinaisons des caractères de l'alphabet. Ce fait étant supposé, un homme qui voudra trouver de l'art dans *l'Iliade* raisonnera très-mal. Il aura beau admirer l'harmonie des vers, la justesse et la magnificence des expressions, la naïveté des peintures, la proportion des parties du poëme, son unité parfaite et sa conduite inimitable; en vain il se récriera que le hasard ne peut jamais faire rien de si parfait, et que le dernier effort de l'art humain peut à peine achever un si bel ouvrage : tout ce raisonnement si spécieux portera visiblement à faux. Il sera certain que le hasard ou concours fortuit des caractères les assemblant tour à tour avec une variété infinie, il a fallu que la combinaison précise qui fait *l'Iliade* vînt à son tour, un peu plus tôt ou un peu plus tard. Elle est enfin venue, et *l'Iliade* entière se trouve parfaite, sans que l'art d'un Homère s'en soit mêlé. Voilà l'objection rapportée de bonne foi, sans l'affoiblir en rien. Je demande au lecteur une attention suivie pour les réponses que j'y vais faire.

I° Rien n'est plus absurde que de parler de combinaisons successives des atomes qui soient infinies en nombre. L'infini ne peut jamais être successif ni divisible. Donnez-moi un nombre que vous prétendrez être infini; je pourrai toujours faire deux choses qui démontreront que ce n'est pas un infini véritable. 1° J'en puis retrancher une unité : alors il deviendra moindre qu'il n'étoit, et sera certainement fini; car tout ce qui est moindre que l'infini a une borne par l'endroit où l'on s'arrête, et où l'on pourroit aller au delà : or, le nombre qui est fini dès qu'on retranche une seule unité ne pouvoit pas être infini avant ce retranchement. Une seule unité est certainement finie : or un fini joint à un autre fini ne sauroit faire l'infini. Si une seule unité ajoutée à un nombre fini faisoit l'infini, il faudroit dire que le fini égaleroit presque l'infini; ce qui est le comble de l'absurdité. 2° Je puis ajouter une unité à ce nombre, et par conséquent l'augmenter; or ce qui peut être augmenté n'est point infini; car l'infini ne peut avoir aucune borne; et ce qui peut recevoir de l'augmentation est borné par l'endroit où l'on s'arrête, pouvant aller plus loin, et y ajouter quelque unité. Il est donc évident que nul composé divisible ne peut être l'infini véritable.

Ce fondement étant posé, tout le roman de la philosophie épicurienne disparoît en un moment. Il ne peut jamais y avoir aucun corps divisible qui soit véritablement infini en étendue, ni aucun nombre, ni aucune succession qui soit un infini véritable. De là il s'ensuit qu'il ne peut jamais y avoir un nombre successif de combinaisons d'atomes qui soit infini. Si cet infini chimérique étoit véritable, toutes les combinaisons possibles et concevables d'atomes s'y rencontreroient, j'en conviens; par conséquent il seroit vrai qu'on y trouveroit toutes les combinaisons qui semblent demander la plus grande industrie : ainsi on pourroit attribuer au pur hasard tout ce que l'art fait de plus merveilleux.

Si on voyoit des palais d'une parfaite architecture, des meubles, des montres, des horloges, et toutes sortes de machines les plus composées, dans une île déserte, il ne seroit plus permis de conclure qu'il y a eu des hommes dans cette île, et qu'ils ont fait tous ces beaux ouvrages. Il faudroit dire : « Peut-être qu'une des combinaisons infinies des atomes, que le hasard a faites successivement, a formé tous ces composés dans cette île déserte, sans que l'industrie d'aucun homme s'en soit mêlée. » Ce discours ne seroit qu'une conséquence très-bien tirée du principe des épicuriens ; mais l'absurdité de la conséquence sert à faire sentir celle du principe qu'ils veulent poser.

Quand les hommes, par la droiture naturelle de leur sens commun, concluent que ces sortes d'ouvrages ne peuvent venir du hasard, ils supposent visiblement, quoique d'une manière confuse, que les atomes ne sont point éternels, et qu'ils n'ont point eu dans leur concours fortuit une succession de combinaisons infinies ; car, si on supposoit ce principe, on ne pourroit plus distinguer jamais les ouvrages de l'art d'avec ceux de ces combinaisons, qui seroient fortuites comme des coups de dés.

Tous les hommes, qui supposent naturellement une différence sensible entre les ouvrages de l'art et ceux du hasard, supposent donc, sans l'avoir bien approfondi, que les combinaisons d'atomes n'ont point été infinies; et leur supposition est juste. Cette succession infinie de combinaisons d'atomes est, comme je l'ai déjà montré, une chimère plus absurde que toutes les absurdités qu'on voudroit expliquer par ce faux principe. Aucun nombre, ni successif, ni continu, ne peut être infini : d'où il s'ensuit clairement que les atomes ne peuvent être infinis en nombre, que la succession de leurs divers mouvements et de leurs combinaisons n'a pu être infinie, que le monde n'a pu être éternel, et qu'il faut trouver un commencement précis et fixe de ces combinaisons successives. Il faut trouver un premier individu dans les générations de chaque espèce ; il faut trouver de même la première forme qu'a eue chaque portion de matière qui fait partie de l'univers : et comme les changements successifs de cette matière n'ont pu avoir qu'un nombre borné, il ne faut admettre dans ces différentes combinaisons que celles que le hasard produit d'ordinaire, à moins qu'on ne reconnoisse une sagesse supérieure qui ait fait avec un art parfait les arrangements que le hasard n'auroit su faire.

II° Les philosophes épicuriens sont si foibles dans leur système, qu'ils ne peuvent venir à bout de le former qu'autant qu'on leur donne sans preuve tout ce qu'ils demandent de plus fabuleux. Ils supposent d'abord des atomes éternels; c'est supposer ce qui est en question. Où prennent-ils que les atomes ont toujours été, et sont par eux-mêmes ? Être par soi-même, c'est la suprême perfection. De quel droit supposent-ils, sans preuve, que les atomes ont un être parfait, éternel, immuable, dans leur propre fonds? Trouvent-ils cette perfection dans l'idée qu'ils ont de chaque atome en particulier? Un atome n'étant pas l'autre, et étant absolument distingué de lui, il faudroit que chacun d'eux portât en soi l'éternité et l'indépendance à l'égard de tout autre

être. Encore une fois, est-ce dans l'idée qu'ils ont de chaque atome que ces philosophes trouvent cette perfection? Mais donnons-leur là-dessus tout ce qu'ils demanderont, et ce qu'ils ne devroient pas même oser demander. Supposons donc que les atomes sont éternels, existant par eux-mêmes, indépendants de tout être, et par conséquent entièrement parfaits.

Faudra-t-il supposer encore qu'ils ont par eux-mêmes le mouvement? Le supposera-t-on à plaisir, pour réaliser un système plus chimérique que les contes des fées? Consultons l'idée que nous avons d'un corps; nous le concevons parfaitement, sans supposer qu'il se meuve : nous nous le représentons en repos, et l'idée n'en est pas moins claire en cet état; il n'en a pas moins ses parties, sa figure et ses dimensions.

C'est en vain qu'on veut supposer que tous les corps sont sans cesse en quelque mouvement sensible ou insensible, et que si quelques portions de la matière sont dans un moindre mouvement que les autres, du moins la masse universelle de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement. Parler ainsi, c'est parler en l'air, et vouloir être cru sur tout ce qu'on s'imagine. Où prend-on que la masse de la matière a toujours dans sa totalité le même mouvement? qui est-ce qui en a fait l'expérience? Ose-t-on appeler philosophie cette fiction téméraire qui suppose ce qu'on ne peut jamais vérifier? N'y a-t-il qu'à supposer tout ce qu'on veut pour éluder les vérités les plus simples et les plus constantes? De quel droit suppose-t-on aussi que tous les corps se meuvent sans cesse, sensiblement ou insensiblement? Quand je vois une pierre qui paroît immobile, comment me prouvera-t-on qu'il n'y a aucun atome dans cette pierre qui ne se meuve actuellement? Ne me donnera-t-on jamais, pour preuves décisives, que des suppositions sans vraisemblance?

Allons encore plus loin. Supposons, par un excès de complaisance, que tous les corps de la nature se meuvent actuellement : s'ensuit-il que le mouvement leur soit essentiel, et qu'aucun d'eux ne puisse jamais être en repos? s'ensuit-il que le mouvement soit essentiel à toute portion de matière? D'ailleurs, si tous les corps ne se meuvent pas également; si les uns se meuvent plus sensiblement et plus fortement que les autres; si le même corps peut se mouvoir tantôt plus et tantôt moins; si un corps qui se meut communique son mouvement au corps voisin qui étoit en repos, ou dans un mouvement tellement inférieur qu'il étoit insensible, il faut avouer qu'une manière d'être qui tantôt augmente et tantôt diminue dans les corps ne leur est pas essentielle.

Ce qui est essentiel à un être est toujours le même en lui. Le mouvement qui varie dans les corps et qui, après avoir augmenté, se ralentit jusqu'à paroître absolument anéanti; le mouvement qui se perd, qui se communique, qui passe d'un corps dans un autre comme une chose étrangère, ne peut être de l'essence des corps. Je dois donc conclure que les corps sont parfaits dans leur essence, sans qu'on leur attribue aucun mouvement : s'ils ne l'ont point par leur essence, ils ne l'ont que par accident; s'ils ne l'ont que par accident, il faut remonter

à la vraie cause de cet accident. Il faut, ou qu'ils se donnent eux-mêmes le mouvement, ou qu'ils le reçoivent de quelque autre être. Il est évident qu'ils ne se le donnent point eux-mêmes; nul être ne se peut donner ce qu'il n'a pas en soi. Nous voyons même qu'un corps qui est en repos demeure toujours immobile, si quelque autre corps voisin ne vient l'ébranler. Il est donc vrai que nul corps ne se meut par soi-même, et n'est mû que par quelque autre corps qui lui communique son mouvement.

Mais d'où vient qu'un corps en peut mouvoir un autre? d'où vient qu'une boule qu'on fait rouler sur une table unie ne peut en aller toucher une autre sans la remuer? Pourquoi n'auroit-il pas pu se faire que le mouvement ne se communiquât jamais d'un corps à un autre? En ce cas, une boule mue s'arrêteroit auprès d'une autre en la rencontrant, et ne l'ébranleroit jamais.

On me répondra que les lois du mouvement entre les corps décident que l'un ébranle l'autre. Mais où sont-elles écrites ces lois du mouvement? qui est-ce qui les a faites, et qui les rend si inviolables? Elles ne sont point dans l'essence des corps; car on peut concevoir les corps en repos, et on conçoit même des corps dont les uns ne communiqueroient point leur mouvement aux autres, si ces règles, dont la source est inconnue, ne les y assujettissoient. D'où vient cette police, pour ainsi dire arbitraire, pour le mouvement entre tous les corps? D'où viennent ces lois si ingénieuses, si justes, si bien assorties les unes aux autres et dont la moindre altération renverseroit tout à coup tout le bel ordre de l'univers?

Un corps étant entièrement distingué de l'autre, il est par le fond de sa nature absolument indépendant de lui en tout : d'où il s'ensuit qu'il ne doit rien recevoir de lui, et qu'il ne doit être susceptible d'aucune de ses impressions. Les modifications d'un corps ne sont point une raison pour modifier de même un autre corps, dont l'être est entièrement indépendant de l'être du premier. C'est en vain qu'on allègue que les masses les plus solides et les plus pesantes entraînent celles qui sont moins grosses et moins solides, et que, suivant cette règle, une grosse boule de plomb doit ébranler une petite boule d'ivoire. Nous ne parlons point du fait; nous en cherchons la cause. Le fait est constant; la cause en doit aussi être certaine et précise. Cherchons-la sans aucune prévention, et dans un plein doute sur tout préjugé. D'où vient qu'un gros corps en entraîne un petit? La chose pourroit se faire tout aussi naturellement d'une autre façon; il pourroit tout aussi bien se faire que le corps le plus solide ne pût jamais ébranler aucun autre corps, c'est-à-dire que le mouvement fût incommunicable. Il n'y a que l'habitude qui nous assujettisse à supposer que la nature doit agir ainsi.

De plus, nous avons vu que la matière ne peut être ni infinie ni éternelle. Il faut donc trouver un premier atome par où le mouvement aura commencé dans un moment précis, et un premier concours des atomes qui aura formé une première combinaison. Je demande quel moteur a mû ce premier atome, et a donné ce premier branle à la machine de l'univers. Il n'est pas permis d'éluder une question si pré-

cise par un cercle sans fin. Ce cercle, dans un tout fini, doit avoir une fin certaine : il faut trouver le premier atome ébranlé, et le premier moment de cette première motion, avec le premier moteur dont la main a fait ce premier coup.

Parmi les lois du mouvement, il faut regarder comme arbitraires toutes celles dont on ne trouve pas la raison dans l'essence même des corps. Nous avons déjà vu que nul mouvement n'est essentiel à aucun corps. Donc toutes ces lois qu'on suppose comme éternelles et immuables sont au contraire arbitraires, accidentelles, et instituées sans nécessité; car il n'y en a aucune dont on trouve la raison dans l'essence d'aucun corps.

S'il y avoit quelque règle du mouvement qui fût essentielle aux corps, ce seroit sans doute celle qui fait que les masses moins grandes et moins solides sont mues par celles qui ont plus de grandeur et de solidité : or nous avons vu que celle-là même n'a point de raison dans l'essence des corps. Il y en a une autre qui sembleroit encore être très-naturelle : c'est celle que les corps se meuvent toujours plutôt en ligne directe qu'en ligne détournée, à moins qu'ils ne soient contraints dans leur mouvement par la rencontre d'autres corps; mais cette règle même n'a aucun fondement réel dans l'essence de la matière. Le mouvement est tellement accidentel et surajouté à la nature des corps, que cette nature des corps ne nous montre point une règle primitive et immuable, suivant laquelle ils doivent se mouvoir, et encore moins se mouvoir suivant certaines règles. De même que les corps auroient pu ne se mouvoir jamais, ou ne se communiquer jamais de mouvement les uns aux autres, ils auroient pu aussi ne se mouvoir jamais qu'en ligne circulaire; et ce mouvement auroit été aussi naturel que le mouvement en ligne directe. Qui est-ce qui a choisi entre ces deux règles également possibles? Ce que l'essence des corps ne décide point ne peut avoir été décidé que par celui qui a donné aux corps le mouvement qu'ils n'avoient point par leur essence. D'ailleurs ce mouvement en ligne directe pouvoit être de bas en haut ou de haut en bas, du côté droit au côté gauche, ou du côté gauche au droit, ou en ligne diagonale. Qui est-ce qui a déterminé le sens dans lequel la ligne droite seroit suivie?

Ne nous lassons point de suivre les épicuriens dans leurs suppositions les plus fabuleuses; poussons la fiction jusqu'au dernier excès de complaisance. Mettons le mouvement dans l'essence des corps. Supposons à leur gré que le mouvement en ligne directe est encore de l'essence de tous les atomes. Donnons aux atomes une intelligence et une volonté, comme les poëtes en ont donné aux rochers et aux fleurs. Accordons-leur le choix du sens dans lequel ils commenceront leur ligne droite. Quel fruit tireront ces philosophes de tout ce que je leur aurai donné contre toute évidence? Il faudra, 1° que tous les atomes se meuvent de toute éternité; 2° qu'ils se meuvent tous également; 3° qu'ils se meuvent tous en ligne droite; 4° qu'ils le fassent par une règle immuable et essentielle.

Je veux bien encore, par grâce, supposer que ces atomes sont de

figures différentes; car je laisse supposer à nos adversaires tout ce qu'ils seroient obligés de prouver, et sur quoi ils n'ont pas même l'ombre d'une preuve. On ne sauroit trop donner à ces gens qui ne peuvent jamais rien conclure de tout ce qu'on leur donnera. Plus on leur passe d'absurdités, plus ils sont pris par leurs propres principes.

Ces atomes de tant figures, les uns ronds, les autres crochus, les autres en triangle, etc., sont obligés par leur essence d'aller toujours tout droit, sans pouvoir jamais tant soit peu fléchir ni à droite ni à gauche. Ils ne peuvent donc jamais s'accrocher, ni faire ensemble aucune composition. Mettez tant qu'il vous plaira les crochets les plus aiguisés auprès d'autres crochets semblables : si chacun d'eux ne se meut jamais qu'en ligne véritablement directe, ils se mouveront éternellement tous auprès les uns des autres sur des lignes parallèles, sans pouvoir se joindre et s'accrocher. Les deux lignes droites qu'on suppose parallèles, quoique immédiatement voisines, ne se couperont jamais, quand même on les pousseroit à l'infini. Ainsi, pendant toute l'éternité, il ne peut résulter aucun accrochement, ni par conséquent aucune composition de ce mouvement des atomes en ligne directe.

Les épicuriens, ne pouvant fermer les yeux à l'évidence de cet inconvénient, qui sape les fondements de tout leur système, ont encore inventé comme une dernière ressource ce que Lucrèce nomme *clinamen*. C'est un mouvement qui décline un peu de la ligne droite, et qui donne moyen aux atomes de se rencontrer. Ainsi ils les tournent en imagination comme il leur plaît, pour parvenir à quelque but. Mais où prennent-ils cette petite inflexion des atomes, qui vient si à propos pour sauver leur système? Si la ligne droite pour le mouvement est essentielle aux corps, rien ne peut les fléchir, ni par conséquent les joindre pendant toute l'éternité; le *clinamen* viole l'essence de la matière, et ces philosophes se contredisent sans pudeur. Si, au contraire, la ligne droite pour le mouvement n'est pas essentielle à tous les corps, pourquoi nous allègue-t-on d'un ton si affirmatif des lois éternelles, nécessaires et immuables pour le mouvement des atomes, sans recourir à un premier moteur? et pourquoi élève-t-on tout un système de philosophie sur le fondement d'une fable si ridicule? Sans le *clinamen*, la ligne droite ne peut jamais rien faire, et le système tombe par terre. Avec le *clinamen*, inventé comme les fables des poëtes, la ligne droite est violée, et le système se tourne en dérision. L'un et l'autre, c'est-à-dire la ligne droite et le *clinamen*, sont des suppositions en l'air, et de purs songes, Mais ces deux songes s'entre-détruisent; et voilà à quoi aboutit la licence effrénée que les esprits se donnent de supposer comme vérité éternelle tout ce que leur imagination leur fournit pour autoriser une fable, pendant qu'ils refusent de reconnoître l'art avec lequel toutes les parties de l'univers ont été formées et mises en leurs places.

Pour dernier prodige d'égarement, il falloit que les épicuriens osassent expliquer encore par ce *clinamen*, qui est lui-même si inexpli-

cable, ce que nous appelons l'âme de l'homme, et son libre arbitre. Ils sont donc réduits à dire que c'est dans ce mouvement où les atomes sont dans une espèce d'équilibre entre la ligne droite et la ligne un peu courbée, que consiste la volonté humaine.

Étrange philosophie! Les atomes, s'ils ne vont qu'en ligne droite, sont inanimés, incapables de tout degré de connoissance et de volonté: mais les mêmes atomes, s'ils ajoutent à la ligne droite un peu de déclinaison, deviennent tout à coup animés, pensants et raisonnables; ils sont eux-mêmes des âmes intelligentes qui se connoissent, qui réfléchissent, qui délibèrent, et qui sont libres dans ce qu'elles font. Que diroit-on de la religion, si elle avoit besoin, pour être prouvée, de principes aussi puérils que ceux de la philosophie, qui ose la combattre sérieusement?

Mais remarquons à quel point ces philosophes s'imposent à eux-mêmes. Qu'est-ce qu'ils peuvent trouver dans le *clinamen* qui explique avec quelque couleur la liberté de l'homme? Cette liberté n'est point imaginaire; et il faudroit douter de tout ce qui nous est le plus intime et le plus certain, pour douter de notre libre arbitre. Je sens que je suis libre de demeurer assis, quand je me lève pour marcher; je le sens avec une si pleine certitude, qu'il n'est pas en mon pouvoir d'en douter jamais sérieusement, et que je me démentirois moi-même si j'osois dire le contraire. Peut-on pousser plus loin l'évidence de la preuve de la religion? Il faut douter de notre liberté même, pour pouvoir douter de la Divinité: d'où je conclus qu'on ne sauroit douter de la Divinité sérieusement; car personne ne peut entrer en un doute sérieux sur sa propre liberté. Si, au contraire, on avoue de bonne foi que les hommes sont véritablement libres, rien n'est plus facile que de montrer que la liberté de la volonté humaine ne peut consister en aucune combinaison des atomes.

S'il n'y a aucun premier moteur qui ait donné lieu à la matière des lois arbitraires pour son mouvement, il faut que le mouvement soit essentiel aux corps, et que toutes les lois du mouvement soient aussi nécessaires que les essences des natures le sont. Tous les mouvements des corps doivent donc, suivant ce système, se faire par des lois constantes, nécessaires et immuables. La ligne droite doit donc être essentielle à tous les atomes qui ne sont pas détournés par d'autres atomes. La ligne droite doit être essentielle ou de bas en haut, ou de haut en bas, ou de droite à gauche, ou de gauche à droite, ou de quelque sens de diagonale qui soit précis et immuable. D'ailleurs il est évident que nul atome ne peut être détourné par un autre; car cet autre atome porte aussi dans son essence la même détermination invincible et éternelle à suivre la ligne directe dans le même sens. D'où il s'ensuit que tous les atomes, d'abord posés sur différentes lignes, doivent parcourir à l'infini ces mêmes lignes parallèles sans s'approcher jamais; et que ceux qui sont dans la même ligne doivent se suivre les uns les autres à l'infini, sans pouvoir s'attraper. Le *clinamen*, comme nous l'avons déjà dit, est manifestement impossible; mais supposant, contre la vérité évidente, qu'il soit possible, il faudroit alors dire que le *cli-*

namen n'est pas moins nécessaire, immuable et essentiel aux atomes, que la ligne droite.

Dira-t-on qu'une loi essentielle et immuable du mouvement local des atomes explique la véritable liberté de l'homme? Ne voit-on pas que le *clinamen* ne peut pas mieux l'expliquer que la ligne directe même? Le *clinamen*, s'il étoit vrai, seroit aussi nécessaire que la ligne perpendiculaire, par laquelle une pierre tombe du haut d'une tour dans la rue. Cette pierre est-elle libre dans sa chute? La volonté de l'homme, selon le principe du *clinamen*, ne l'est pas davantage. Est-ce ainsi qu'on explique la liberté? est-ce ainsi que l'homme ose démentir son propre cœur sur son libre arbitre, de peur de reconnaître son Dieu? D'un côté, dire que la liberté de l'homme est imaginaire, c'est étouffer la voix et le sentiment de toute la nature; c'est se démentir sans pudeur; c'est nier ce qu'on porte de plus certain au fond de soi-même; c'est vouloir réduire un homme à croire qu'il ne peut jamais choisir entre les deux partis sur lesquels il délibère de bonne foi en toute occasion. Rien n'est plus glorieux à la religion que de voir qu'il faille tomber dans des excès si monstrueux, dès qu'on veut révoquer en doute ce qu'elle enseigne. D'un autre côté, avouer que l'homme est véritablement libre, c'est reconnaître en lui un principe qui ne peut jamais être expliqué sérieusement par des combinaisons d'atomes et par les lois du mouvement local, qu'on doit supposer toutes également nécessaires et essentielles à la matière, dès qu'on nie le premier moteur. Il faut donc sortir de toute l'enceinte de la matière, et chercher loin des atomes combinés quelque principe incorporel, pour expliquer le libre arbitre, dès qu'on l'admet de bonne foi. Tout ce qui est matière et atomes ne se meut que par des lois nécessaires, immuables et invincibles. La liberté ne peut donc se trouver ni dans les corps ni dans aucun mouvement local; il faut donc la chercher dans quelque être incorporel. Cet être incorporel, qui doit se trouver en moi uni à mon corps, quelle main l'a attaché et assujetti aux organes de cette machine corporelle? Où est l'ouvrier qui lie des natures si différentes? Ne faut-il pas une puissance supérieure aux corps et aux esprits, pour les tenir dans cette union avec un empire si absolu?

Deux atomes crochus, dit un épicurien, s'accrochent ensemble. Tout cela est faux, selon son système; car j'ai prouvé que ces deux atomes crochus ne s'accrochent jamais, faute de se rencontrer. Mais enfin, après avoir supposé que deux atomes crochus s'unissent en s'accrochant, il faudra que l'épicurien avoue que l'être pensant qui est libre dans ses opérations, et qui par conséquent n'est point un amas d'atomes toujours mus par des lois nécessaires, est incorporel, et qu'il n'a pu s'accrocher par sa figure au corps qu'il anime. Ainsi l'épicurien, de quelque côté qu'il se tourne, renverse de ses propres mains son système. Mais gardons-nous bien de vouloir confondre les hommes qui se trompent, puisque nous sommes hommes comme eux, et aussi capables de nous tromper : plaignons-les; ne songeons qu'à les éclairer avec patience, qu'à les édifier, qu'à prier pour eux, et qu'à conclure en faveur d'une vérité évidente.

Tout porte donc la marque divine dans l'univers : les cieux, la terre, les plantes, les animaux, et les hommes plus que tout le reste. Tout nous montre un dessein suivi, un enchaînement de causes subalternes, conduites avec ordre par une cause supérieure.

Il n'est point question de critiquer ce grand ouvrage. Les défauts qu'on y trouve viennent de la volonté libre et déréglée de l'homme, qui les produit par son déréglement; ou de celle de Dieu, toujours sainte et toujours juste, qui veut tantôt punir les hommes infidèles, et tantôt exercer par les méchants les bons qu'il veut perfectionner. Souvent même ce qui paroît défaut à notre esprit borné, dans un endroit séparé de l'ouvrage, est un ornement par rapport au dessein général, que nous ne sommes pas capables de regarder avec des vues assez étendues et assez simples pour connoître la perfection du tout. N'arrive-t-il pas tous les jours qu'on blâme témérairement certains morceaux des ouvrages des hommes, faute d'avoir assez pénétré toute l'étendue de leurs desseins? C'est ce qu'on éprouve tous les jours pour les ouvrages des peintres et des architectes.

Si des caractères d'écriture étoient d'une grandeur immense, chaque caractère regardé de près occuperoit toute la vue d'un homme; il ne pourroit en apercevoir qu'un seul à la fois, et il ne pourroit lire, c'est-à-dire asembler les lettres, et découvrir le sens de tous ces caractères rassemblés. Il en est de même des grands traits que la Providence forme dans la conduite du monde entier pendant la longue suite des siècles. Il n'y a que le tout qui soit intelligible, et le tout est trop vaste pour être vu de près. Chaque événement est comme un caractère particulier, qui est trop grand pour la petitesse de nos organes, et qui ne signifie rien s'il est séparé des autres. Quand nous verrons en Dieu à la fin des siècles, dans son vrai point de vue, le total des événements du genre humain, depuis le premier jusqu'au dernier jour de l'univers, et leurs proportions par rapport aux desseins de Dieu, nous nous écrierons : « Seigneur, il n'y a que vous de juste et de sage! »

On ne juge des ouvrages des hommes qu'en examinant le total : chaque partie ne doit point avoir toute perfection, mais seulement celle qui lui convient dans l'ordre et dans la proportion des différentes parties qui composent le tout. Dans un corps humain, il ne faut pas que tous les membres soient des yeux; il faut aussi des pieds et des mains. Dans l'univers, il faut un soleil pour le jour; mais il faut aussi une lune pour la nuit[1]. C'est ainsi qu'il faut juger de chaque partie par rapport au tout : toute autre vue est courte et trompeuse. Mais qu'est-ce que les foibles desseins des hommes, si on les compare avec celui de la création et du gouvernement de l'univers? « Autant que le ciel est élevé au-dessus de la terre, autant, dit Dieu dans les Écritures, mes voies et mes pensées sont-elles élevées au-dessus des vôtres[2]. » Que l'homme admire donc ce qu'il entend, et qu'il se taise sur ce qu'il n'entend pas.

Mais, après tout, les vrais défauts même de cet ouvrage ne sont que

1. « Nec tibi occurr[illegible] perfecta universitas, nisi ubi majora sic præsto sun « ut minora non desin[illegible] » S. Aug., *de Lib. arb.*, lib. III, cap. VIII, n. 25; t. I.
2. *Isai.*, LX, 9.

des imperfections que Dieu y a laissées pour nous avertir qu'il l'avait tiré du néant. Il n'y a rien dans l'univers qui ne porte et qui ne doive porter également ces deux caractères si opposés : d'un côté, le sceau de l'ouvrier sur son ouvrage ; de l'autre côté, la marque du néant d'où il est tiré, et où il peut retomber à toute heure. C'est un mélange incompréhensible de bassesse et de grandeur, de fragilité dans la matière et d'art dans la façon. La main de Dieu éclate partout, jusque dans un ver de terre. Le néant se fait sentir partout, jusque dans les plus vastes et les plus sublimes génies. Tout ce qui n'est point Dieu ne peut avoir qu'une perfection bornée, et ce qui n'a qu'une perfection bornée demeure toujours imparfait par l'endroit où la borne se fait sentir, et avertit que l'on y pourroit encore beaucoup ajouter. La créature seroit le créateur même, s'il ne lui manquoit rien ; car elle auroit la plénitude de la perfection, qui est la Divinité même. Dès qu'elle ne peut être infinie, il faut qu'elle soit bornée en perfection, c'est-à-dire imparfaite par quelque côté. Elle peut avoir plus ou moins d'imperfections ; mais enfin il faut toujours qu'elle soit imparfaite. Il faut qu'on puisse toujours marquer l'endroit précis où elle manque, et que la critique puisse dire : « Voilà ce qu'elle pourroit avoir encore, et qu'elle n'a pas. »

Concluons-nous qu'un ouvrage de peinture est fait par le hasard, quand on y remarque des ombres, ou même quelques négligences de pinceau ? Le peintre, dit-on, auroit pu finir davantage ces carnations, ces draperies, ces lointains. Il est vrai que ce tableau n'est point parfait selon les règles ; mais quelle folie seroit-ce de dire : « Ce tableau n'est point absolument parfait ; donc ce n'est qu'un amas de couleurs formé par le hasard, et la main d'aucun peintre n'y a travaillé ! » Ce qu'on rougiroit de dire d'un tableau mal fait et presque sans art, on n'a pas de honte de le dire de l'univers, où éclate une foule de merveilles incompréhensibles, avec tant d'ordre et de proportion.

Qu'on étudie le monde tant qu'on voudra ; qu'on descende au dernier détail ; qu'on fasse l'anatomie du plus vil animal ; qu'on regarde de près le moindre grain de blé semé dans la terre, et la manière dont ce germe se multiplie ; qu'on observe attentivement les précautions avec lesquelles un bouton de rose s'épanouit au soleil et se referme vers la nuit : on y trouvera plus de dessein, de conduite et d'industrie, que dans tous les ouvrages de l'art. Ce qu'on appelle même l'art des hommes n'est qu'une foible imitation du grand art qu'on nomme les lois de la nature, et que les impies n'ont pas eu honte d'appeler le hasard aveugle.

Faut-il donc s'étonner si les poëtes ont animé tout l'univers ; s'ils ont donné des ailes aux vents et des flèches au soleil ; s'ils ont peint les fleuves qui se hâtent de se précipiter dans la mer, et les arbres qui montent vers le ciel, pour vaincre les rayons du soleil par l'épaisseur de leurs ombrages ? Ces figures ont passé même dans le langage vulgaire : tant il est naturel aux hommes de sentir l'art dont toute la nature est pleine. La poésie n'a fait qu'attribuer aux créatures inanimées le dessein du Créateur, qui fait tout en elles. Du langage figuré des

poëtes, ces idées ont passé dans la théologie des païens, dont les théologiens furent les poëtes. Ils ont supposé un art, une puissance, une sagesse, qu'ils ont nommé *numen*, dans les créatures même les plus privées d'intelligence. Chez eux les fleuves ont été des dieux, et les fontaines des naïades : les bois et les montagnes ont eu leurs divinités particulières, les fleurs ont eu Flore et les fruits Pomone. Plus on contemple sans prévention toute la nature, plus on y découvre partout un fonds inépuisable de sagesse, qui est comme l'âme de l'univers.

Que s'ensuit-il de là ? La conclusion vient d'elle-même. S'il faut tant de sagesse et de pénétration, dit Minutius Félix[1], même pour remarquer l'ordre et le dessein merveilleux de la structure du monde, à plus forte raison combien en a-t-il fallu pour le former ! Si on admire tant les philosophes parce qu'ils découvrent une petite partie des secrets de cette sagesse qui a tout fait, il faut être bien aveugle pour ne l'admirer pas elle-même.

Voilà le grand objet du monde entier, où Dieu, comme dans un miroir, se présente au genre humain. Mais les uns (je parle des philosophes) se sont évanouis dans leurs pensées; tout s'est tourné pour eux en vanité. A force de raisonner subtilement, plusieurs d'entre eux ont perdu même une vérité qu'on trouve naturellement et simplement en soi, sans avoir besoin de philosophie.

Les autres, enivrés par leurs passions, vivent toujours distraits. Pour apercevoir Dieu dans ses ouvrages, il faut au moins y être attentif. Les passions aveuglent à un tel point, non-seulement les peuples sauvages, mais encore les nations qui semblent les mieux policées, qu'elles ne voient pas la lumière même qui les éclaire. A cet égard, les Égyptiens, les Grecs et les Romains n'ont pas été moins aveuglés et moins abrutis que les sauvages les plus grossiers; ils se sont ensevelis comme eux dans les choses sensibles, sans remonter plus haut; et ils n'ont cultivé leur esprit que pour se flatter par de plus douces sensations, sans vouloir remarquer de quelle source elles venoient.

Ainsi vivent les hommes sur la terre : ne leur dites rien, ils ne pensent à rien, excepté à ce qui flatte leurs passions grossières ou leur vanité. Leurs âmes s'appesantissent tellement, qu'ils ne peuvent plus s'élever à aucun objet incorporel : tout ce qui n'est point palpable et qui ne peut être ni vu, ni goûté, ni entendu, ni senti, ni compté, leur semble chimérique. Cette foiblesse de l'âme, se tournant en incrédulité, leur paroît une force; et leur vanité s'applaudit de résister à ce qui frappe naturellement le reste des hommes. C'est comme si un monstre se glorifioit de n'être pas formé selon les règles communes de la nature, ou comme si un aveugle-né triomphoit de ce qu'il seroit incrédule pour la lumière et pour les couleurs, que le reste des hommes aperçoit.

O mon Dieu ! si tant d'hommes ne vous découvrent point dans ce beau spectacle que vous leur donnez de la nature entière, ce n'est pas que vous soyez loin de chacun de nous. Chacun de nous vous touche comme

1. *Octav.*, cap. XVII.

avec la main; mais les sens, et les passions qu'ils excitent, emportent toute l'application de l'esprit. Ainsi, Seigneur, votre lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres sont si épaisses, qu'elles ne la comprennent pas : vous vous montrez partout, et partout les hommes distraits négligent de vous apercevoir. Toute la nature parle de vous et retentit de votre saint nom; mais elle parle à des sourds, dont la surdité vient de ce qu'ils s'étourdissent toujours eux-mêmes. Vous êtes auprès d'eux et au dedans d'eux, mais ils sont fugitifs et errants hors d'eux-mêmes. Ils vous trouveroient, ô douce lumière, ô éternelle beauté, toujours ancienne et toujours nouvelle, ô fontaine des chastes délices, ô vie pure et bienheureuse de tous ceux qui vivent véritablement, s'ils vous cherchoient au dedans d'eux-mêmes! Mais les impies ne vous perdent qu'en se perdant. Hélas! vos dons, qui leur montrent la main d'où ils viennent, les amusent jusqu'à les empêcher de la voir : ils vivent de vous et ils vivent sans penser à vous : ou plutôt ils meurent auprès de la vie, faute de s'en nourrir; car quelle mort n'est-ce point de vous ignorer? Ils s'endorment dans votre sein tendre et paternel; et, pleins des songes trompeurs qui les agitent pendant leur sommeil, ils ne sentent pas la main puissante qui les porte. Si vous étiez un corps stérile, impuissant et inanimé, tel qu'une fleur qui se flétrit, une rivière qui coule, une maison qui va tomber en ruine, un tableau qui n'est qu'un amas de couleurs pour frapper l'imagination, ou un métal inutile qui n'a qu'un peu d'éclat, ils vous apercevroient, ils vous attribueroient follement la puissance de leur donner quelque plaisir, quoique en effet le plaisir ne puisse venir des choses inanimées qui ne l'ont pas, et que vous en soyez l'unique source. Si vous n'étiez donc qu'un être grossier, fragile et inanimé, qu'une masse sans vertu, qu'une ombre de l'être, votre nature vaine occuperoit leur vanité; vous seriez un objet proportionné à leurs pensées basses et brutales : mais parce que vous êtes trop au dedans d'eux-mêmes, où ils ne rentrent jamais, vous leur êtes un Dieu caché; car ce fond intime d'eux-mêmes est le lieu le plus éloigné de leur vue, dans l'égarement où ils sont. L'ombre et la beauté que vous répandez sur la face de vos créatures sont comme un voile qui vous dérobe à leurs yeux malades. Quoi donc! la lumière qui devroit les éclairer les aveugle; et les rayons du soleil même empêchent qu'ils ne l'aperçoivent! Enfin, parce que vous êtes une vérité trop haute et trop pure pour passer par les sens grossiers, les hommes, rendus semblables aux bêtes, ne peuvent vous concevoir : comme si l'homme ne connoissoit pas tous les jours la sagesse et la vertu, dont aucun de ses sens néanmoins ne peut lui rendre témoignage; car elles n'ont ni son, ni couleur, ni odeur, ni goût, ni figure, ni aucune qualité sensible. Pourquoi donc, ô mon Dieu, douter plutôt de vous que de ces autres choses, très-réelles et très-manifestes, dont on suppose la vérité certaine dans toutes les affaires les plus sérieuses de la vie, et lesquelles, aussi bien que vous, échappent à nos foibles sens? O misère! ô nuit affreuse qui enveloppe les enfants d'Adam! ô monstrueuse stupidité! ô renversement de tout l'homme! L'homme n'a des yeux que pour voir des ombres, et la vérité lui paroît un fantôme : ce qui n'est

rien est tout pour lui; ce qui est tout ne lui semble rien. Que vois-je dans toute la nature? Dieu, Dieu partout, et encore Dieu seul. Quand je pense, Seigneur, que tout l'être est en vous, vous épuisez et vous engloutissez, ô abîme de vérité, toute ma pensée; je ne sais ce que je deviens : tout ce qui n'est point vous disparoît, et à peine me reste-t-il de quoi me trouver encore moi-même. Qui ne vous voit point n'a rien vu; qui ne vous goûte point n'a jamais rien senti : il est comme s'il n'étoit pas; sa vie entière n'est qu'un songe. Levez-vous, Seigneur, levez-vous; qu'à votre face vos ennemis se fondent comme la cire, et s'évanouissent comme la fumée. Malheur à l'âme impie qui, loin de vous, est sans Dieu, sans espérance, sans éternelle consolation! Déjà heureuse celle qui vous cherche, qui soupire et qui a soif de vous! mais pleinement heureuse celle sur qui rejaillit la lumière de votre face, dont votre main a essuyé les larmes, et dont votre amour a déjà comblé les désirs! Quand sera-ce, Seigneur? O beau jour sans nuage et sans fin, dont vous serez vous-même le soleil, et où vous coulerez au travers de mon cœur comme un torrent de volupté! A cette douce espérance mes os tressaillent et s'écrient : *Qui est semblable à vous?* mon cœur se fond et ma chair tombe en défaillance, ô Dieu de mon cœur et mon éternelle portion!

SECONDE PARTIE.

DÉMONSTRATION DE L'EXISTENCE ET DES ATTRIBUTS DE DIEU,

TIRÉE DES IDÉES INTELLECTUELLES.

CHAP. PREMIER. — *Méthode qu'il faut suivre dans la recherche de la vérité.*

Il me semble que la seule manière d'éviter toute erreur, est de douter sans exception de toutes les choses dans lesquelles je ne trouverai pas une pleine évidence. Je me défie donc de tous mes préjugés : la clarté avec laquelle j'ai cru jusqu'ici voir diverses choses n'est point une raison de les supposer vraies. Je me défie de tout ce qu'on appelle impression des sens, principes accoutumés, vraisemblances : je ne veux rien croire, s'il n'y a rien qui soit parfaitement certain; je veux que ce soit la seule évidence et l'entière certitude des choses qui me force à y acquiescer, faute de quoi je les laisserai au nombre des douteuses.

Cette règle posée, je ne compte plus sur aucun des êtres que j'ai cru jusqu'ici apercevoir autour de moi : peut-être ne sont-ils que des illusions. J'ai toujours reconnu qu'il y a un temps, toutes les nuits, où je crois voir ce que je ne vois point, et où je crois toucher ce que je ne touche pas; j'ai appelé ce temps le temps du sommeil : mais qui m'a dit que je ne suis pas toujours endormi, et que toutes mes perceptions ne sont pas des songes?

Si le sommeil, dans un certain degré, peut causer une illusion que la veille fait découvrir, qui est-ce qui me répondra que la veille elle-même n'est pas une autre espèce de sommeil dans un autre degré, d'où je ne sors jamais, et dont aucun autre état ne peut me découvrir l'illusion? Quelle différence suppose-t-on entre un homme qui dort et un homme que la fièvre met dans le délire? Celui qui dort ne rêve que pendant quelques heures; ensuite il s'éveille, et le réveil lui montre la fausseté de ses songes : celui qui est en délire fait des espèces de songes pendant plusieurs jours; la guérison est pour lui ce que le réveil est pour l'autre; il n'aperçoit ses erreurs qu'après la fin de sa maladie. Voilà une illusion plus longue, mais qui a pourtant ses bornes, et qu'on découvre après qu'on n'y est plus.

Il y a d'autres illusions encore plus longues, et qui durent même toute la vie. Un insensé qui est incurable passera sa vie à croire voir ce qui n'est point devant ses yeux; jamais il ne s'apercevra de son illusion : c'est un songe de toute la vie qu'on fait les yeux ouverts et sans être endormi. Comment pourrai-je m'assurer que je ne suis point dans ce cas? Celui qui y est ne croit point y être; il se croit aussi sûr que moi de n'y être pas. Je ne crois pas plus fermement que lui voir ce qu'il me semble que je vois. Mais quoi! je n'en saurois pourtant douter dans la pratique, il est vrai; mais cet insensé dans la pratique ne peut non plus que moi douter de tout ce qu'il s'imagine voir et qu'il ne voit point. Cette persuasion inévitable dans la pratique n'est donc point une preuve : peut-être n'est-elle en moi, non plus que dans cet insensé, qu'une misère de ma condition et un entraînement invincible dans l'erreur. Quoique celui qui songe ne puisse s'empêcher de croire ce que ses songes lui représentent, il ne s'ensuit pas que ses songes soient vrais. Quoiqu'un insensé ne puisse s'empêcher de se croire roi, et de penser qu'il voit ce qu'il ne voit point, il ne s'ensuit pas que sa royauté et tous les autres objets de son extravagance soient véritables. Peut-être que, dans le moment de ce que j'appelle la mort, j'éprouverai une espèce de réveil qui me détrompera de tous les songes grossiers de cette vie, comme le réveil du matin me détrompe des songes de la nuit, ou comme la guérison d'un fou le désabuse des erreurs dont il a été le jouet pendant sa folie.

Une autre chose est peut-être encore possible, qui est que l'illusion, que je vois plus longue dans un fou que dans un homme qui dort, sera encore plus longue et plus constante dans l'homme qui ne dort ni n'extravague. Peut-être que, dans la veille et dans le plus grand sang-froid, je suis le jouet d'une illusion qui ne se dissipera jamais, et que nul autre état ne me tirera de cette tromperie perpétuelle. Que ferai-je? du moins je veux tâcher de me préserver de l'illusion, en doutant de tout. Mais quoi! peut-on toujours douter de tout? Est-ce un état sérieux et possible? Ne seroit-ce point une folie pire que l'illusion même que je veux tâcher d'éviter? Non, il ne peut point y avoir de folie à n'assurer pas ce qu'on ne trouve point entièrement assuré. Si la pratique m'entraîne à supposer les choses dont je n'ai point de preuve évidente, je me regarderai comme un homme qu'un torrent entraîne toujours

insensiblement, et qui se prend toujours, pour se retenir, aux branches des arbres plantés sur le rivage.

Un homme fort assoupi se fait violence pour vaincre le sommeil; mais le sommeil le surprend toujours, et aussitôt qu'il dort sa raison disparoît; il rêve, il fait des songes ridicules : dès qu'il s'éveille, il aperçoit son erreur et l'illusion de ses songes, dans lesquels néanmoins il retombe au bout de trois minutes. C'est ainsi que je suis entre la veille et le sommeil, entre mon doute philosophique, qui seul est raisonnable, et le songe trompeur de la vie commune. Pour me défendre de cette continuelle et invincible illusion, au moins je tâcherai de temps en temps de me reprendre à ma règle immuable de n'admettre que ce qui est certain. Dans ces moments de retour au dedans de moi-même, je désavouerai tous mes jugements précipités, je me remettrai en suspens, et je me défierai autant de moi que de tout ce qu'il me semble qui m'environne.

Voilà ce qu'il faut faire, si je veux suivre la raison; elle ne doit croire que ce qui est certain, elle ne doit que douter de ce qui est douteux. Jusqu'à ce que je trouve quelque chose d'invincible par pure raison pour me montrer la certitude de tout ce qu'on appelle nature et univers, l'univers entier doit m'être suspect de n'être qu'un songe et une fable. Toute la nature n'est peut-être qu'un vain fantôme. Cet état de suspension, il est vrai, m'étonne et m'effraye; il me jette au dedans de moi dans une solitude profonde et pleine d'horreur; il me gêne; il me tient comme en l'air : il ne sauroit durer, j'en conviens; mais il est le seul état raisonnable. Ma pente à supposer les choses dont je n'ai point de preuve est semblable au goût des enfants pour les fables et les métamorphoses. On aime mieux supposer le mensonge que de se tenir dans cette violente suspension, pour ne se rendre qu'à la seule vérité exactement démontrée.

O raison, où me jetez-vous? où suis-je? que suis-je? tout m'échappe; je ne puis me défendre de l'erreur qui m'entraîne, ni renoncer à la vérité qui me fuit. Jusques à quand serai-je dans ce doute, qui est une espèce de tourment, et qui est pourtant le seul usage que je puisse faire de la raison? O abîme de ténèbres qui m'épouvante! ne croirai-je jamais rien? croirai-je sans être assuré? Qui me tirera de ce trouble?

Il me vient une pensée que je dois examiner. S'il y a un être de qui je tienne le mien, ne doit-il pas être bon et véritable? pourroit-il l'être s'il me trompoit, et s'il ne m'avoit mis au monde que pour une illusion perpétuelle? Mais qui m'a dit qu'un être puissant, malin et trompeur, ne m'ait point formé? Qui est-ce qui m'a dit que je n'ai point été formé par le hasard, dans un état qui porte l'illusion par lui-même? De plus, comment sais-je si je ne suis pas moi-même la cause volontaire de mon illusion? Pour éviter l'erreur, je n'ai qu'à ne juger jamais et à demeurer dans un doute universel sans exception. C'est en voulant juger que je m'expose à me tromper moi-même. Peut-être que celui qui m'a mis au monde ne m'y a mis que pour demeurer toujours dans le doute; peut-être que j'abuse de ma raison; que je passe au

delà des bornes qui me sont marquées, et que je me livre moi-même à l'erreur toutes les fois que je veux juger. Je ne jugerai donc plus; mais j'examinerai toutes choses, en me défiant de moi-même et de celui qui m'a formé, supposé que j'aie été formé par un être supérieur à moi.

Dans cette incertitude, que je veux pousser aussi loin qu'elle peut aller, il y a une chose qui m'arrête tout court. J'ai beau vouloir douter de toutes choses, il m'est impossible de pouvoir douter si je suis. Le néant ne sauroit douter; et quand même je me tromperois, il s'ensuivroit par mon erreur même que je suis quelque chose, puisque le néant ne peut se tromper. Douter et se tromper, c'est penser. Ce moi qui pense, qui doute, qui craint de se tromper, qui n'ose juger de rien, ne sauroit faire tout cela s'il n'étoit rien.

Mais d'où vient que je m'imagine que le néant ne sauroit penser? Je me réponds aussitôt à moi-même : c'est que, qui dit néant exclut sans réserve toute propriété, toute action, toute manière d'être, et par conséquent la pensée; car la pensée est une manière d'être et d'agir. Cela me paroît clair. Mais peut-être que je me contente trop aisément. Allons donc encore plus loin, et voyons précisément pourquoi cela me paroît clair.

Toute la clarté de ce raisonnement roule sur la connoissance que j'ai du néant et sur celle que j'ai de la pensée. Je connois clairement que le néant ne peut rien, ne fait rien, ne reçoit rien, et n'a jamais rien : d'un autre côté, je connois clairement que penser c'est agir, c'est faire, c'est avoir quelque chose : donc je connois clairement que la pensée actuelle ne peut jamais convenir au néant. C'est l'idée claire de la pensée qui me découvre l'incompatibilité qui est entre le néant et elle, parce qu'elle est une manière d'être : d'où il s'ensuit que quand j'ai une idée claire d'une chose, il ne dépend plus de moi d'aller contre l'évidence de cette idée. L'exemple sur lequel je suis le montre invinciblement. Quelque violence que je me fasse, je ne puis parvenir à douter si ce qui pense en moi existe : il n'est donc question que d'avoir des idées bien claires, comme celles que j'ai de la pensée; en les consultant, on sera toujours déterminé à nier de la chose ce que son idée en exclut, et à affirmer de cette même chose ce que son idée renferme clairement.

Mais je parle d'idée, et je ne sais encore ce que c'est. C'est quelque chose que je ne puis encore bien démêler : c'est une lumière qui est en moi, qui n'est point moi-même, qui me corrige, qui me redresse, ou peut-être qui me trompe; mais enfin qui m'entraîne par son évidence véritable ou fausse. Quoi qu'il en soit, c'est une règle qui est au dedans de moi, de laquelle je ne puis juger, et par laquelle, au contraire, il faut que je juge de tout, si je veux juger : c'est une règle qui me force même à juger, comme il paroît par l'exemple de ce que j'examine maintenant; car il m'est impossible de m'abstenir de juger que je suis, puisque je pense; la clarté de l'idée de la pensée me met dans une absolue impuissance de douter si je suis.

Ma règle de ne juger jamais, pour ne me tromper pas, ne peut donc

me servir que dans les choses où je n'ai point d'idée claire : mais pour celles où j'ai une idée entièrement claire, cette clarté trompeuse ou véritable me force à juger malgré moi; je ne suis plus libre d'hésiter. Quand même cette clarté d'idée ne seroit qu'une illusion, il faut que je me livre à elle. Je pousse le doute aussi loin que je puis; mais je ne puis le pousser jusqu'à contredire mes idées claires. Qu'un autre encore plus incrédule et plus défiant que moi le pousse plus loin : je l'en défie; je le défie de douter sérieusement de son existence. Pour en douter, il faudroit qu'il crût qu'on peut penser et n'être rien. La raison n'a que ses idées; elle n'a point en elle de quoi les combattre; il faudroit qu'elle sortît d'elle-même, et qu'elle se tournât contre elle-même, pour les contredire. Quand même elle ne trouveroit point de quoi montrer la certitude de ses idées, elle n'a rien en elle qui puisse lui servir d'instrument pour ébranler ce que ses idées lui représentent. Il est vrai, encore une fois, qu'elle peut douter de ce que ses idées lui proposent comme douteux : ce doute, bien loin de combattre les idées, est, au contraire, une manière très-exacte de les suivre et de s'y soumettre : mais pour les choses qu'elles représentent clairement, on ne peut s'empêcher ni de les concevoir clairement, ni de les croire avec certitude.

Je conclus donc trois choses sur l'idée claire que j'ai de mon existence par ma pensée : la première est que nul homme de bonne foi ne peut douter contre une idée entièrement claire; la seconde, que quand même nos idées seroient trompeuses, elles nous entraîneroient invinciblement toutes les fois qu'elles auroient cette clarté parfaite; la troisième, que nous n'avons rien en nous qui nous mette en droit de douter de la certitude de nos idées claires. Ce seroit douter sans savoir pourquoi, et ce doute n'auroit rien de vraisemblable; car toute l'étendue de notre raison, loin de nous révolter contre nos idées, ne consiste qu'à les consulter comme une règle supérieure et immuable.

Je sais bien que ceux qui se plaisent à douter confondront toujours les idées entièrement claires avec celles qui ne le sont pas, et qu'ils se serviront de l'exemple de certaines choses dont les idées sont obscures et laissent une entière liberté d'opinion, pour combattre la certitude des idées claires sur lesquelles on n'est point libre de douter : mais je les convaincrai toujours par leur propre expérience, s'ils sont de bonne foi. Pendant qu'ils doutent de tout, je les défie de douter si ce qui doute en eux est un néant. Si la croyance que je suis parce que je doute est une erreur, non-seulement c'est une erreur sans remède, mais encore une erreur de laquelle la raison n'a aucun prétexte de se défier.

Ce qui résulte de tout ceci est qu'il faut bien se garder de prendre une idée obscure pour une idée claire, ce qui fait la précipitation des jugements et l'erreur; mais aussi qu'on ne doit et qu'on ne peut jamais sérieusement hésiter sur les choses que nos idées renferment clairement.

Ce que je viens de dire est une espèce de lueur qui se présente à moi dans cet abîme de ténèbres où je suis enfoncé : ce n'est point encore

un vrai jour, ce n'est qu'un foible commencement; et quelque envie que j'aie de voir la lumière, j'aime encore mieux la plus affreuse obscurité qu'une lumière fausse. Plus la vérité est précieuse, plus je crains de trouver ce qui lui ressembleroit, et qui ne seroit pas elle-même. O vérité! si vous êtes quelque chose qui puisse m'entendre et me voir, écoutez mes désirs; voyez la préparation de mon cœur; ne souffrez pas que je prenne votre ombre pour vous-même; soyez jalouse de votre gloire; montrez-vous, il me suffira de vous voir : c'est pour vous seule, et non pour moi, que je vous veux. Jusques à quand m'échapperez-vous?

Mais que dis-je? peut-être que la vérité ne sauroit m'entendre. Il est vrai que ma raison ne me fournit aucun sujet de doute sur mes idées claires : mais que sais-je si ma raison elle-même n'est point une fausse mesure pour mesurer toutes choses? Qui m'a dit que cette raison n'est point elle-même une illusion perpétuelle de mon esprit, séduit par un esprit puissant et trompeur qui est supérieur au mien? Peut-être que cet esprit me représente comme clair ce qui est le plus absurde; peut-être que le néant est capable de penser, et qu'en pensant je ne suis rien; peut-être qu'une même chose peut tout ensemble exister et n'exister pas; peut-être que la partie est aussi grande que le tout. Me voilà rejeté dans une étrange incertitude; et il ne m'est pas même permis d'avoir impatience d'en sortir, quelque violent que soit cet état, puisque mon impatience seroit une mauvaise disposition pour connoître la vérité. Examinons donc tranquillement ce que je viens de dire.

Je fais une extrême différence entre mes opinions libres et variables, et mes idées claires que je ne suis jamais libre de changer. Quand même elles seroient fausses, il m'est impossible de les redresser, et je suis sans ressource dévoué à l'erreur. Ceux même qui m'accuseront de me tromper, si c'est une tromperie, sont dans la nécessité de se tromper toujours aussi bien que moi. Cette erreur n'est point un accident; c'est un état fixe où nous sommes nés : c'est leur nature, c'est la mienne. Cette raison qui nous trompe n'est point une inspiration étrangère, ni quelque chose de dehors qui vienne porter la séduction au dedans de nous, ou qui nous pousse pour nous égarer : cette raison trompeuse est nous-mêmes; et s'il est vrai que nous soyons quelque chose, nous sommes précisément cette raison qui se trompe. Puisque cette raison est le fond de notre nature même, il faudroit que l'esprit supérieur qui nous tromperoit nous eût donné lui-même une nature fausse, toute tournée à l'erreur, et incapable de la vérité; il faudroit qu'il nous eût donné, pour ainsi dire, une raison à l'envers, et qui s'attacheroit toujours au contre-pied de la vérité; un esprit qui auroit fait le mien de la sorte seroit non-seulement supérieur, mais tout-puissant. Un esprit qui fait des esprits, qui les fait de rien, qui ne trouve rien de fait en eux par une règle droite et simple, mais qui y fait et qui y met tout suivant son dessein, et qui fait à son gré une raison qui n'est point une raison, une raison qui renverse la raison même, doit être un esprit tout-puissant. Il faut qu'il soit créateur, et qu'il ait fait son ouvrage de rien; s'il avoit fait son ouvrage de quelque chose, il auroit été

assujetti à cette chose dont il se seroit servi dans sa production : ce qu'il auroit trouvé déjà fait auroit été dans la règle droite et primitive de la simple nature. Mais pour faire en sorte que tout ce qui est en nous et que tout nous-mêmes ne soit qu'erreur et illusion, il faut, pour ainsi dire, qu'il n'ait rien pris dans la nature, et qu'il ait formé tout exprès de rien un être tout nouveau, qui soit l'antipode de la vraie raison. N'est-ce pas être créateur? N'est-ce pas être tout-puissant?

J'ose même dire que cet esprit trompeur seroit plus que tout-puissant; et voici ma raison : je conçois que l'être et la vérité sont la même chose; en sorte qu'une chose n'est qu'autant qu'elle est vraie, et qu'elle n'est vraie qu'autant qu'elle est. L'être intelligent, suivant cette règle, n'a d'être qu'autant qu'il a d'intelligence; donc si un esprit n'étoit point intelligent, il ne pourroit pas être; car il n'a d'autre être que son intelligence. Mais l'intelligence elle-même, qui est-elle? Qui dit intelligence dit essentiellement la connoissance de quelque vérité. Le pur néant ne sauroit être l'objet de l'intelligence; on ne le conçoit point, on n'en a point d'idée; il ne peut se présenter à l'esprit. Si donc il n'y avoit dans toute la nature rien de vrai ni de réel qui répondît à nos idées, notre intelligence elle-même, et par conséquent notre être, n'auroit rien de réel. Comme nous ne connoîtrions rien de véritable hors de nous ni en nous, nous ne serions aussi rien de véritable nous-mêmes; nous serions un néant qui doute; nous serions un néant qui ne peut s'empêcher de se tromper, parce qu'il ne peut s'empêcher de juger; un néant qui agit toujours, qui pense et qui repense sans cesse sur sa pensée; un néant qui se replie sur lui-même; un néant qui se cherche, qui se trouve, et enfin qui s'échappe à soi-même. Quel étrange néant! C'est ce néant monstrueux qu'un esprit supérieur tromperoit. N'est-ce pas être plus que tout-puissant, d'agir sur le néant comme sur quelque chose de vrai et de réel? Bien plus, quel prodige de faire que le néant agisse, qu'il se croie quelque chose, et qu'il se dise à lui-même, comme à quelqu'un : « Je pense, donc je suis! Mais non, peut-être que je pense sans exister, et que je me trompe sans être sorti du néant. »

Si cet esprit est tout-puissant, il ne peut donc m'avoir donné l'être qu'autant qu'il m'aura donné la vraie intelligence; car il n'y a que le réel et le véritable qui soit intelligible. Ainsi, supposé que je sois quelque chose, et quelque chose d'intelligent, un créateur tout-puissant n'a pu me créer qu'en me rendant intelligent de la vérité. Il n'est pas question de savoir s'il a voulu me tromper ou non : quand même il l'auroit voulu, il ne l'auroit pas pu. Il a bien pu me donner une intelligence bornée, et l'exclure de connoître les vérités infinies; mais il n'a pu me donner quelque degré d'être, sans me donner aussi quelque degré d'intelligence de la vérité. La raison est, comme je l'ai déjà dit plusieurs fois, que le néant est aussi incapable d'être connu qu'il est incapable de connoître. Si je pense, il faut que je sois quelque chose, et il faut que ce que je pense soit quelque chose aussi.

Ce que je dis d'un être tout-puissant, il faut à plus forte raison le dire du hasard. Supposé même que le hasard pût former un être intelligent,

et faire, par un assemblage fortuit, que ce qui ne pensoit point commençât à penser, du moins il ne pourroit pas faire qu'un être qui penseroit pensât sans penser rien de vrai; car le mensonge est un néant, et le néant n'est point l'objet de la pensée. On ne peut penser qu'à l'être, et à ce qui est vrai; car l'être et la vérité sont la même chose. On peut bien se tromper en partie, en joignant sans raison des êtres séparés; mais cette erreur est mélangée de vérité, et il est impossible de se tromper en tout: ce seroit ne plus penser; car la pensée ne subsisteroit plus si elle portoit entièrement à faux, et si elle n'avoit aucun objet réel et véritable.

Tout se réduit donc à ce désespoir absolu et à ce naufrage universel de la raison humaine, de dire : une même chose peut tout ensemble être et n'être pas; penser et n'être rien; penser et ne penser rien : ou bien il faut conclure qu'un premier être, quoique tout-puissant, n'a pu nous donner de l'intelligence à quelque degré, sans nous donner en même temps quelque portion de vérité intelligible pour objet de notre pensée.

Je sais bien qu'après ce raisonnement, il reste toujours à savoir si nous pouvons penser sans être, et si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas : mais au moins il est manifeste que si ces deux choses sont incompatibles, un premier être, par sa toute-puissance, n'a pu, quand même il l'auroit voulu, nous créer intelligents dans une entière privation de la vérité.

D'ailleurs si cet être supérieur est créateur et tout-puissant, il faut qu'il soit infiniment parfait. Il ne peut être par lui-même, et pouvoir tirer quelque chose du néant, sans avoir en soi la plénitude de l'être, puisque l'être, la vérité, la bonté, la perfection ne peut être qu'une même chose. S'il est infiniment parfait, il est infiniment vrai ; s'il est infiniment vrai, il est infiniment opposé à l'erreur et au mensonge. Cependant s'il avoit fait ma raison fausse et incapable de connoître la vérité, il l'auroit faite essentiellement mauvaise; et par conséquent il seroit mauvais lui-même, il aimeroit l'erreur, il en seroit la cause volontaire; en me créant il n'auroit eu d'autre fin que l'illusion et la tromperie : il faut donc ou qu'il soit incapable de me créer de la sorte, ou qu'il n'existe point.

Je vois bien, par mes songes, que je puis avoir été créé pour être quelquefois dans une illusion passagère. Cette illusion est plutôt une suspension de ma raison qu'une véritable erreur. Pendant cette illusion je n'ai rien de libre : un moment après il me vient des pensées nettes, précises et suivies, qui sont supérieures à celles du songe, et qui les font évanouir. Ainsi cet état est bien appelé du nom d'illusion passagère, et d'impuissance de raisonner de suite. Mais si l'état de veille me trompoit de même, ce seroit une chose bien différente : ma raison seroit essentiellement fausse, parce que toutes mes idées, qui sont le fond de ma raison même, et qui sont immuables en moi, seroient le contre-pied de la véritable raison : ce seroit une erreur de nature et essentielle, de laquelle rien ne pourroit me tirer; il faudroit faire de moi un autre moi-même, et anéantir toutes mes idées, pour me faire

concevoir la moindre vérité; ou, pour mieux dire, cette nouvelle créature qui commenceroit à voir quelque vérité ne seroit rien moins que moi-même : elle seroit plutôt une nouvelle créature produite en ma place, après mon anéantissement.

Je comprends bien qu'un être créateur et infiniment parfait peut quelquefois suspendre pour un peu de temps ma raison et ma liberté, en me donnant des perceptions confuses qui s'effacent et se perdent les unes dans les autres, comme je l'éprouve dans mes songes. Ces erreurs passagères, si on peut les nommer ainsi, sont bientôt corrigées par les pensées fixes et réfléchies de la veille. Je ne sais même si on peut dire que je fasse aucun véritable jugement, ni par conséquent que je tombe réellement dans l'erreur pendant que je dors. J'avoue qu'à mon réveil il me semble que pendant mes songes j'ai jugé, j'ai raisonné, j'ai craint, j'ai espéré, j'ai aimé, j'ai haï, en conséquence de mes jugements : mais peut-être que mes jugements, non plus que les actes de ma volonté, n'ont point été véritables pendant que je dormois. Il peut se faire que des images empreintes dans mon cerveau pendant la journée se sont réveillées la nuit, par le cours fortuit des esprits. Ces images de mes pensées et de mes volontés de la veille étant ainsi excitées, ont fait une nouvelle trace qui a été accompagnée de perceptions confuses et de sensations passagères, sans aucune réflexion ni jugement formel. A mon réveil je puis apercevoir ces nouvelles traces des images faites pendant la veille, et croire que j'y ai joint dans mon songe les jugements qu'elles représentent, quoique je ne les aie pas joints réellement pendant mon sommeil. Le souvenir n'est apparemment que la perception des traces déjà faites : ainsi quand j'aperçois à mon réveil les traces renouvelées en dormant, je rappelle les jugements du jour, dont les images du songe de la nuit sont composées; et, par conséquent, je puis bien croire me souvenir que j'ai jugé en dormant, quoique je n'aie fait aucun jugement réel.

De plus, quand même j'aurois jugé et me serois réellement trompé pendant mes songes, je ne serois point surpris qu'un être infiniment parfait et véritable m'eût mis dans cette nécessité de me tromper pendant que je dors. Ces erreurs n'influent dans aucune action libre et raisonnnable de ma vie; elles ne me font faire rien de méritoire ni de déméritoire; elles ne sont ni un abus de la raison, ni une opposition fixe à la vérité; elles sont bientôt redressées par les jugements que je fais quand je veille, et qui sont suivis d'une volonté libre.

Je comprends que le premier être peut vouloir tirer la vérité de l'erreur, comme tirer le bien du mal, en permettant que par la suspension des esprits je fasse en dormant des songes trompeurs. Par cette expérience il me montre de grandes vérités; car qu'y a-t-il de plus propre à me montrer la foiblesse de ma raison et le néant de mon esprit, que d'éprouver cet égarement périodique et inévitable de mes pensées? C'est un délire réglé, qui tient près d'un tiers de ma vie, et qui m'avertit, pour les deux autres tiers, que je dois me défier de moi et rabaisser mon orgueil. Il m'apprend que ma raison même n'est pas à moi en propre, qu'elle m'est prêtée et retirée tour à tour, sans que je puisse

ni la retenir quand elle m'échappe, ni la rappeler quand elle est absente, ni résister à l'illusion que son absence cause en moi, ni même avoir par mon industrie aucune part à son retour.

Voilà un temps d'erreur bien employé, s'il me mène tout droit à me connoître, et à me faire remonter à une sagesse sans laquelle la mienne n'est que folie. Mais quelle comparaison peut-on faire de cette illusion si passagère et si utile, avec un état d'erreur d'où rien ne me pourroit tirer, et où ma raison la plus évidente seroit par elle-même un fonds inépuisable de séduction et de mensonge? Une nature et une essence toute d'erreur, qui seroit un néant de raison; une nature toute fausse et toute mauvaise, ou, pour mieux dire, qui ne seroit point une nature positive, mais un absolu néant en toute manière, ne peut jamais être l'ouvrage d'un Créateur tout bon, tout véritable et tout-puissant.

Voilà ce que ma raison me représente sur elle-même, et voilà ce que je trouve, ce me semble, clairement toutes les fois que je la consulte. Le doute universel et absolu dans lequel je m'étois retranché n'est-il pas plus sûr? nullement; car on se trompe autant à douter lorsqu'il faudroit croire, que l'on se trompe à croire lorsqu'il faudroit encore douter. Douter, c'est juger qu'il ne faut rien croire. Supposé qu'il faille croire quelque chose, et que j'hésite mal à propos, je me trompe en doutant de tout, et je suis en demeure à l'égard de la vérité qui se présente à moi. Que ferai-je? La dernière espérance m'est arrachée; il ne me reste pas même la triste consolation d'éviter l'erreur en me retranchant dans le doute. Où suis-je, que suis-je? où est-ce que je vais? où m'arrêterai-je? Mais comment puis-je m'arrêter? Si je renonce à ma raison, et si elle m'est suspecte en ce qu'elle me présente de plus clair, je suis réduit à cette extrémité, de douter si une même chose peut tout ensemble être et n'être pas. Je ne puis me prendre à rien, pour m'arrêter dans une pente si effroyable; il faut que je tombe jusqu'au fond de cet abîme. Encore si je pouvois y demeurer! mais cet abîme où je suis tombé me repousse, et le doute me paroît aussi sujet à l'erreur que mes anciennes opinions. Si un être tout-puissant, infiniment bon et véritable, m'a fait pour connoître la vérité par la raison droite qu'il m'a donnée, je suis inexcusable de m'aveugler moi-même par un doute capricieux, et mon doute universel est un monstre. Si, au contraire, ma raison est fausse, je ne laisse pas d'être excusable en la suivant; car que puis-je faire de mieux que de me servir fidèlement de tout ce qui est en moi, pour tâcher d'aller droit à la vérité? M'est-il permis de me défier, sans aucun fondement ni intérieur ni extérieur, de tout ce qui me paroît également dans tous les temps raison, certitude, évidence? Il vaut donc mieux suivre cette évidence qui m'entraîne nécessairement, qui ne peut m'être suspecte d'aucun côté, qui est conforme à tout ce que je puis concevoir de l'Être tout-puissant qui peut m'avoir fait, enfin contre laquelle je ne saurois trouver aucun fondement de doute solide, que de me livrer au doute vague, qui peut être lui-même une erreur et une hésitation de mon foible esprit, qui demeure incertain, faute de savoir saisir la vérité par une vue ferme et constante.

Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute; et que je suis, puisque je pense : car le néant ne sauroit penser, et une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas. Ces vérités que je commence à connoître, et dont la découverte a tant coûté à mon esprit, sont en bien petit nombre. Si j'en demeure là, je ne connois dans toute la nature que moi seul, et cette solitude me remplit d'horreur. De plus, si je me connois, je ne me connois guère. Il est vrai que je suis quelque chose qui se connoît soi-même, et dont la nature est de connoître; mais d'où est-ce que je viens? est-ce du néant que je suis sorti? ou bien ai-je toujours été? qui est-ce qui a pu commencer en moi la pensée? ce qu'il me semble voir autour de moi est-il quelque chose? O vérité, vous commencez à luire à mes yeux! Je vois poindre un faible rayon de lumière naissante sur l'horizon, au milieu d'une profonde et affreuse nuit: achevez de percer mes ténèbres; débrouillez peu à peu le chaos où je suis enfoncé. Il me semble que mon cœur est droit devant vous; je ne crains que l'erreur; je crains autant de résister à l'évidence, et de ne pas croire ce qui mérite d'être cru, que de croire trop légèrement ce qui est incertain. O vérité, venez à moi, montrez-vous toute pure! que je vous voie et je serai rassasié en vous voyant!

Chap. II. — *Preuves métaphysiques de l'existence de Dieu.*

Notions préliminaires. — Tous mes soins pour douter ne me peuvent donc plus empêcher de croire certainement plusieurs vérités. La première est que je pense quand je doute. La seconde, que je suis un être pensant, c'est-à-dire dont la nature est de penser; car je ne connois encore que cela de moi. La troisième, d'où les deux autres premières dépendent, est qu'une même chose ne peut tout ensemble exister et n'exister pas; car si je pouvois tout ensemble être et n'être pas, je pourrois aussi penser et n'être pas. La quatrième, que ma raison ne consiste que dans mes idées claires, et qu'ainsi je puis affirmer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans l'idée de cette chose-là; autrement je ne pourrois conclure que je suis, puisque je pense. Ce raisonnement n'a aucune force, qu'à cause que l'existence est clairement renfermée dans l'idée de la pensée. Penser est une action et une manière d'être : donc il est évident, par cet exemple, qu'on peut assurer d'une chose tout ce qui est clairement renfermé dans son idée: hésiter encore là-dessus, ce n'est plus exactitude et force d'esprit pour douter de ce qui est douteux, c'est légèreté et irrésolution; c'est inconstance d'un esprit flottant, qui ne sait rien saisir par un jugement ferme, qui n'embrasse ni ne suit rien, à qui la vérité connue échappe, et qui se laisse ébranler contre ses plus parfaites convictions, par toutes sortes de pensées vagues.

Ce fondement immobile étant posé, je me réjouis de connoître quelques vérités; c'est là mon véritable bien : mais je suis bien pauvre; mon esprit se trouve rétréci dans quatre vérités; je n'oserois passer au delà sans crainte de tomber dans l'erreur. Ce que je connois n'est presque rien; ce que j'ignore est infini : mais peut-être que je tirerai

insensiblement du peu que je connois déjà, quelque partie de cet infini qui m'est jusqu'ici inconnu.

Je connois ce que j'appelle *moi*, qui pense, et à qui je donne le nom d'esprit. Hors de moi je ne connois encore rien; je ne sais s'il y a d'autres esprits que le mien, ni s'il y a des corps. Il est vrai que je crois apercevoir un corps, c'est-à-dire une étendue qui m'est propre, que je remue comme il me plaît, et dont les mouvements me causent de la douleur ou du plaisir. Il est vrai aussi que je crois voir d'autres corps à peu près semblables au mien, dont les uns se meuvent et les autres sont immobiles autour de moi. Mais je me tiens ferme à ma règle inviolable, qui est de douter sans relâche de tout ce qui peut être tant soit peu douteux.

Non-seulement tous ces corps qu'il me semble apercevoir, tant le mien que les autres, mais encore tous les esprits qui me paroissent en société avec moi, qui me communiquent leurs pensées, et qui sont attentifs aux miennes : tous ces êtres, dis-je, peuvent n'avoir rien de réel, et n'être qu'une pure illusion qui se passe tout entière au dedans de moi seul : peut-être suis-je moi seul toute la nature. N'ai-je pas l'expérience que quand je dors je crois voir, entendre, toucher, flairer, goûter ce qui n'est point et qui ne sera jamais? Tout ce qui me frappe pendant mon songe, je le porte au dedans de moi, et au dehors il n'y a rien de vrai. Ni les corps que je m'imagine sentir, ni les esprits que je me représente en société de pensée avec le mien, ne sont ni esprits ni corps; ils ne sont, pour ainsi dire, que mon erreur. Qui me répondra, encore une fois, que ma vie entière ne soit point un songe, et un charme que rien ne peut rompre? Il faut donc par nécessité suspendre encore mon jugement sur tous ces êtres qui me sont suspects de fausseté.

Étant ainsi comme repoussé par tout ce que j'imagine connoître au dehors de moi, je rentre au dedans, et je suis encore étonné dans cette solitude au fond de moi-même. Je me cherche, je m'étudie : je vois bien que je suis; mais je ne sais ni comment je suis, ni si j'ai commencé à être, ni par où j'ai pu exister. O prodige! je ne suis sûr que de moi-même; et ce moi où je me renferme m'étonne, me surpasse, me confond, et m'échappe dès que je prétends le tenir. Me suis-je fait moi-même? Non, car pour faire il faut être; le néant ne fait rien : donc pour me faire il auroit fallu que j'eusse été avant que d'être; ce qui est une manifeste contradiction. Ai-je toujours été? suis-je par moi-même? Il me semble que je n'ai pas toujours été; je ne connois mon être que par la pensée, et je suis un être pensant. Si j'avois toujours été, j'aurois toujours pensé; si j'avois toujours pensé, ne me souviendrois-je point de mes pensées? Ce que j'appelle mémoire, c'est ce qui fait connoître ce que l'on a pensé autrefois. Mes pensées se replient sur elles-mêmes; en sorte qu'en pensant je m'aperçois que je pense, et ma pensée se connoît elle-même : il m'en reste une connoissance après même qu'elle est passée, qui fait que je la retrouve quand il me plaît; et c'est ce que j'appelle souvenir. Il y a donc bien de l'apparence que si j'avois toujours pensé, je m'en souviendrois

Il peut néanmoins se faire que quelque cause inconnue et étrangère, quelque être puissant et supérieur au mien, auroit agi sur le mien pour lui ôter la perception de ses pensées anciennes, et auroit produit en moi ce que j'appelle oubli. J'éprouve, en effet, que quelques-unes de mes pensées m'échappent, en sorte que je ne les retrouve plus. Il y en a même quelques-unes qui se perdent tellement, qu'à cet égard-là je ne pense point d'avoir jamais pensé.

Mais quel seroit cet être étranger et supérieur au mien, qui auroit empêché ma pensée de se replier ainsi sur elle-même, et de s'apercevoir, comme elle le fait naturellement? Dans cette incertitude je suspends mon jugement, suivant ma règle, et je me tourne d'un autre côté par un chemin plus court. Suis-je par moi-même, ou suis-je par autrui? Si je suis par moi-même, il s'ensuit que j'ai toujours été; car je porte, pour ainsi dire, au dedans de moi essentiellement la cause de mon existence : ce qui me fait exister aujourd'hui a dû me faire exister éternellement et d'une manière immuable. Si, au contraire, je suis par autrui, d'une manière variable et empruntée, cet autrui, quel qu'il soit, m'a fait passer du néant à l'être. Qui dit un passage du néant à l'être, dit une succession dans laquelle on commence à être, et où le néant précède l'existence. Tout consiste donc à examiner si je suis par moi-même ou non.

Pour faire cet examen, je ne puis manquer en m'attachant à une de mes principales règles, qui est comme la clef universelle de toute vérité, qui est de consulter mes idées, et de n'affirmer que ce qu'elles renferment clairement.

Pour démêler ceci, j'ai besoin de rassembler certaines choses qui me paraissent claires. L'être, la vérité et la bonté ne sont qu'une même chose; en voici la preuve. La bonté et la vérité ne peuvent convenir au néant, car le néant ne peut jamais être ni vrai ni bon à aucun degré : donc la vérité et la bonté ne peuvent convenir qu'à l'être. Pareillement l'être ne peut convenir qu'à ce qui est vrai, car ce qui est entièrement faux n'est rien; et ce qui est faux en partie n'existe aussi qu'en partie. Il en est de même de la bonté : ce qui n'est qu'un peu bon n'a qu'un peu d'être; ce qui est meilleur est davantage; ce qui n'a aucune bonté n'a aucun être. Le mal n'est rien de réel, il n'est que l'absence du bien; comme une ombre n'est qu'une absence de la lumière.

Il est vrai qu'il y a certaines choses très-réelles et très-positives que l'on nomme mauvaises, non à cause de leur nature réelle et véritable, qui est bonne en elle-même en tout ce qu'elle contient, mais par la privation de certains biens qu'elles devroient avoir, et qu'elles n'ont pas. Je ne saurois donc me tromper en croyant que la vérité et la bonté ne sont que l'être. La bonté et la vérité étant réelles, et n'y ayant point d'autre réalité que l'être, il s'ensuit clairement qu'être vrai, être bon, et être simplement, c'est la même chose; mais comme je puis concevoir qu'une chose soit plus ou moins, je la puis concevoir aussi plus ou moins vraie, plus ou moins bonne.

Première preuve, *tirée de l'imperfection de l'être humain.* — Ces

principes posés, je reviens à l'être qui seroit par lui-même, et je trouve qu'il seroit dans la suprême perfection. Ce qui a l'être par soi est éternel et immuable; car il porte toujours également dans son propre fonds la cause et la nécessité de son existence. Il ne peut rien recevoir de dehors : ce qu'il recevroit de dehors ne pourroit jamais faire une même chose avec lui, ni par conséquent le perfectionner; car ce qui seroit d'une nature communiquée et variable ne peut jamais faire un même être avec ce qui est par soi et incapable de changement. La distance et la disproportion entre de telles parties seroient infinies : donc elles ne pourroient jamais entre elles composer un vrai tout. On ne peut donc rien ajouter à sa vérité, à sa bonté et à sa perfection; il est par lui-même tout ce qu'il peut être, et il ne peut jamais être moins que ce qu'il est. Être ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et par conséquent au suprême degré de vérité et de perfection.

Donnez-moi un être communiqué et dépendant, et concevez-le à l'infini aussi parfait qu'il vous plaira, il demeurera toujours infiniment audessous de celui qui est par lui-même. Quelle comparaison entre un être emprunté, changeant, susceptible de perdre et de recevoir, qui est sorti du néant et qui est prêt à y retomber, avec un être nécessaire, indépendant, immuable, qui ne peut dans son indépendance rien recevoir d'autrui, qui a toujours été, qui sera toujours, et qui trouve en soi tout ce qu'il doit être?

Puisque l'être qui est par lui-même surpasse tellement la perfection de tout être créé qu'on puisse concevoir en montant jusqu'à l'infini, il s'ensuit qu'un être qui est par lui-même est au suprême degré d'être, et par conséquent infiniment parfait dans son essence.

Il reste à savoir si ce que j'appelle moi, qui pense, qui raisonne et qui se connoît soi-même, est cet être immuable qui subsiste par lui-même, ou non. Ce que j'appelle moi, ou mon esprit, est infiniment éloigné de l'infinie perfection. J'ignore, je me trompe, je me détrompe, du moins je m'imagine me détromper; je doute, et souvent le doute, qui est une imperfection, est le meilleur parti pour moi. Quelquefois j'aime mes erreurs, je m'y obstine, et je crains de m'en détromper; je tombe dans la mauvaise foi, et dis le contraire de ce que je pense. Je reçois l'instruction d'autrui; on me reprend, on a raison de me reprendre; je reçois donc la vérité d'autrui. Mais ce qui est bien pis encore, je veux, je ne veux pas; ma volonté est variable, incertaine, contraire à elle-même. Puis-je me croire souverainement parfait parmi tant de changements et de défauts, parmi tant d'ignorance et d'erreurs involontaires, et même volontaires?

S'il est manifeste que je ne suis point infiniment parfait, il est manifeste aussi que je ne suis point par moi-même. Si je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par autrui; car j'ai déjà reconnu clairement que je n'ai pu me produire moi-même. Si je suis par autrui, il faut que cet autrui, qui m'a fait passer du néant à l'être, soit par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. Ce qui fait passer une chose du néant à l'être, non-seulement doit avoir l'être par soi-même, mais encore une puissance infinie de le communiquer; car il y a une

distance infinie depuis le néant jusqu'à l'existence. Si quelque chose pouvoit ajouter à l'infini, il faut avouer que la fécondité de créer ajouteroit infiniment à la perfection infinie de l'être qui est par lui-même : donc cet être qui est par lui-même, et par qui je suis, est infiniment parfait; et c'est ce qu'on appelle Dieu.

Toutes ces propositions sont claires, et rien ne peut m'arrêter dans leur enchaînement. Car de quoi douterai-je? N'est-il pas vrai que ce qui est par soi-même est clairement et parfaitement? c'est sans doute, s'il est permis de parler ainsi, le plus être de tous les êtres, et par conséquent infiniment parfait. Mon esprit n'est donc point par soi-même; car il n'est point dans cette infinie perfection : en le reconnoissant, je ne dois point craindre de me tromper; et je me tromperois bien grossièrement, si peu que j'en doutasse. Il est donc indubitable que je ne suis point par moi-même, et que je suis par autrui.

Encore une fois, cet autrui, s'il est lui-même sorti du néant, n'a pu m'en tirer. Ce qui n'a l'être que par autrui ne peut le garder par soi-même, bien loin de le pouvoir donner à qui ne l'a pas. Faire ce qui n'étoit pas commencé à être, c'est disposer de l'être en propre, et avoir la puissance infinie; car on ne peut concevoir nulle puissance finie à aucun degré, qui ne soit au-dessus de celle-là. Donc l'être par qui je suis est au suprême degré d'être et de puissance; il est infiniment parfait, et je ne vois plus rien qui me donne le moindre prétexte de doute.

Voilà donc enfin le premier rayon de vérité qui luit à mes yeux. Mais quelle vérité? celle du premier être. O vérité plus précieuse elle seule que toutes les autres ensemble que je puis découvrir! vérité qui me tient lieu de toutes les autres! Non, je n'ignore plus rien, puisque je connois ce qui est tout, et que tout ce qui n'est pas lui n'est rien. O vérité universelle, infinie, immuable, c'est donc vous que je connois; c'est vous qui m'avez fait, et qui m'avez fait par vous-même! Je serois comme si je n'étois pas, si je ne vous connoissois point. Pourquoi vous ai-je si longtemps ignorée? Tout ce que j'ai cru sans vous n'étoit point véritable; car rien ne peut avoir aucun degré de vérité que par vous seule, ô vérité première! Je n'ai vu jusqu'ici que des ombres; ma vie entière n'a été qu'un songe. J'avoue que je connois jusqu'à présent peu de vérités; mais ce n'est pas la multitude que je cherche.

O vérité précieuse! ô vérité féconde! ô vérité unique! en vous seule je trouve tout : et ma curiosité s'épuise. De vous sortent tous les êtres, comme de leur source; en vous je trouve la cause immédiate de tout : votre puissance, qui est sans bornes, n'en laisse aucune à ma contemplation. Je tiens la clef de tous les mystères de la nature, dès que je découvre son auteur. O merveille qui m'explique toutes les autres! vous êtes incompréhensible, mais vous me faites tout comprendre : vous êtes incompréhensible, et je m'en réjouis. Votre infini m'étonne et m'accable; c'est ma consolation : je suis ravi que vous soyez si grand que je puisse vous voir tout entier; c'est à cet infini que je vous reconnois pour l'être qui m'a tiré du néant. Mon esprit succombe sous

tant de majesté : heureux de baisser les yeux, ne pouvant soutenir par mes regards l'éclat de votre gloire.

Seconde preuve, *tirée de l'idée que nous avons de l'infini.* — Toutes les choses que j'ai déjà remarquées me font voir que j'ai en moi l'idée de l'infini, et d'une infinie perfection. Il est vrai que je ne saurois épuiser l'infini ni le comprendre, c'est-à-dire le connoître autant qu'il est intelligible. Je ne dois pas m'en étonner, car j'ai déjà reconnu que mon intelligence est finie; par conséquent elle ne sauroit égaler ce qui est infiniment intelligible. Il est néanmoins constant que j'ai une idée précise de l'infini; je discerne très-nettement ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas; je n'hésite jamais à en exclure toutes les propriétés des nombres et des quantités finies. L'idée même que j'ai de l'infini n'est ni confuse ni négative; car ce n'est point en excluant indéfiniment toutes bornes que je me représente l'infini. Qui dit borne dit une négation toute simple; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très-positif. Donc le terme d'infini, quoiqu'il paroisse dans ma langue un terme négatif, et qu'il veuille dire *non fini*, est néanmoins très-positif. C'est le mot de *fini*, dont le vrai sens est très-négatif. Rien n'est si négatif qu'une borne; car qui dit borne dit négation de toute étendue ultérieure. Il faut donc que je m'accoutume à regarder toujours le terme de *fini* comme étant négatif; par conséquent celui d'infini est très-positif. La négation redoublée vaut une affirmation; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir, et la suprême affirmation; donc le terme d'infini est infiniment affirmatif par sa signification, quoiqu'il paroisse négatif dans le tour grammatical. En niant toutes bornes, ce que je conçois est si précis et si positif, qu'il est impossible de me faire jamais prendre aucune autre chose pour celle-là.

Donnez-moi une chose finie aussi prodigieuse qu'il vous plaira : faites en sorte qu'à force de surpasser toute mesure sensible, elle devienne comme infinie à mon imagination : elle demeure toujours finie en mon esprit; j'en conçois la borne lors même que je ne puis l'imaginer. Je ne puis marquer où elle est, mais je sais clairement qu'elle est; et, loin qu'elle se confonde avec l'infini, je conçois avec évidence qu'elle est encore infiniment distante de l'idée que j'ai de l'infini véritable.

Que si on me vient parler d'indéfini, comme d'un milieu entre ce qui est infini et ce qui est borné, je réponds que cet indéfini ne peut signifier rien, à moins qu'il ne signifie quelque chose de véritablement fini, dont les bornes échappent à l'imagination, sans échapper à l'esprit. Mais enfin tout ce qui n'est point précisément l'infini, de quelque grandeur énorme qu'il soit, est infiniment éloigné de lui ressembler.

Non-seulement j'ai l'idée de l'infini, mais encore j'ai celle d'une perfection infinie. Parfait et bon, c'est la même chose. La bonté et l'être sont encore la même chose. Être infiniment bon et parfait, c'est être infiniment. Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait. Je distingue nettement de lui tout être d'une perfection

bornée, et je ne me laisserais non plus éblouir à une perfection indéfinie qu'à un corps indéfini. Il est donc vrai, et je ne me trompe point, que je porte toujours au dedans de moi, quoique je sois fini, une idée qui me représente une chose infinie.

Où l'ai-je prise, cette idée qui est si fort au-dessus de moi, qui me surpasse infiniment, qui m'étonne, qui me fait disparoître à mes propres yeux, qui me rend l'infini présent? d'où vient-elle? où l'ai-je prise? dans le néant? Rien de ce qui est fini ne peut me la donner : car le fini ne représente point l'infini, dont il est infiniment dissemblable. Si nul fini, quelque grand qu'il soit, ne peut me donner l'idée du vrai infini, comment est-ce que le néant me la donneroit? il est manifeste d'ailleurs que je n'ai pu me la donner moi-même; car je suis fini comme toutes les autres choses dont je puis avoir quelques idées. Bien loin que je puisse comprendre que j'invente l'infini, s'il n'y en a aucun de véritable, je ne puis pas même comprendre qu'un infini réel hors de moi ait pu imprimer en moi, qui suis borné, une image ressemblante à la nature infinie. Il faut donc que l'idée de l'infini me soit venue du dehors, et je suis même bien étonné qu'elle ait pu y entrer.

Encore une fois, d'où me vient-elle, cette merveilleuse représentation de l'infini, qui tient de l'infini même, et qui ne ressemble à rien de fini? Elle est en moi; elle est plus que moi; elle me paroît tout, et moi rien. Je ne puis l'effacer, ni l'obscurcir, ni la diminuer, ni la contredire. Elle est en moi; je ne l'y ai pas mise; je l'y ai trouvée, et je ne l'y ai trouvée qu'à cause qu'elle y étoit déjà avant que je la cherchasse. Elle y demeure invariable, lors même que je n'y pense pas, et que je pense à autre chose. Je la trouve toutes les fois que je la cherche; et elle se présente souvent, quoique je ne la cherche pas. Elle ne dépend point de moi; c'est moi qui dépends d'elle. Si je m'égare, elle me rappelle : elle me corrige; elle redresse mes jugements; et quoique je l'examine, je ne puis ni la corriger, ni en douter, ni juger d'elle; c'est elle qui me juge et qui me corrige.

Si ce que j'aperçois est l'infini même immédiatement présent à mon esprit, cet infini est donc : si, au contraire, ce n'est qu'une représentation de l'infini qui s'imprime en moi, cette ressemblance de l'infini doit être infinie; car le fini ne ressemble en rien à l'infini, et n'en peut être la vraie représentation. Il faut donc que ce qui représente véritablement l'infini ait quelque chose d'infini, pour lui ressembler et pour le représenter.

Cette image de la Divinité même sera donc un second Dieu semblable au premier en perfection infinie : comment sera-t-il reçu et contenu dans mon esprit borné? D'ailleurs qui aurait fait cette représentation infinie de l'infini, pour me la donner? Se sera-t-elle faite elle-même? L'image infinie de l'infini n'aura-t-elle ni original sur lequel elle soit faite, ni cause réelle qui l'ait produite? Où en sommes-nous? et quel amas d'extravagances! Il faut donc conclure invinciblement que c'est l'être infiniment parfait qui se rend immédiatement présent à moi quand je le conçois, et qu'il est lui-même l'idée que j'ai de lui.

Je l'avois déjà trouvé lorsque j'ai reconnu qu'il y a nécessairement dans la nature un être qui est par lui-même, et par conséquent infiniment parfait. J'ai reconnu que je ne suis pas cet être, parce que je suis infiniment au-dessous de l'infinie perfection. J'ai reconnu qu'il est hors de moi, et que je suis par lui. Maintenant je découvre qu'il m'a donné l'idée de lui, en me faisant concevoir une perfection infinie sur laquelle je ne puis me méprendre; car quelque perfection bornée qui se présente à moi, je n'hésite point; sa borne fait aussitôt que je la rejette, et je lui dis dans mon cœur : « Vous n'êtes point mon Dieu; vous n'êtes point infiniment parfait; vous n'êtes point par vous-même : quelque perfection que vous ayez, il y a un point et une mesure au delà de laquelle vous n'avez plus rien et vous n'êtes rien. »

Il n'en est pas de même de mon Dieu, qui est tout : il est, et il ne cesse point d'être : il est, et il n'y a pour lui ni degré ni mesure : il est, et rien n'est que par lui. Tel est ce que je conçois; et puisque je le conçois, il est; car il n'est pas étonnant qu'il soit, puisque rien, comme je l'ai vu, ne peut être que par lui. Mais ce qui est étonnant et incompréhensible, c'est que moi, foible, borné, défectueux, je puisse le concevoir. Il faut qu'il soit non-seulement l'objet immédiat de ma pensée, mais encore la cause qui me fait penser; comme il est la cause qui me fait être, et qu'il élève ce qui est fini à penser l'infini.

Voilà le prodige que je porte toujours au dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'immuable que je conçois : par là je ne puis me comprendre moi-même. J'embrasse tout, et je ne suis rien; je suis un rien qui connoît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer et me mépriser tout ensemble. O Dieu! le plus être de tous les êtres! ô être devant qui je suis comme si je n'étois pas! vous vous montrez à moi; et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois; c'est vous-même : et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur, en attendant le plein jour de la vérité.

TROISIÈME PREUVE, *tirée de l'idée de l'être nécessaire.* — Mais la règle fondamentale de toute certitude, que j'ai posée d'abord, me découvre encore évidemment la vérité du premier être. J'ai dit que, si la raison est raison, elle ne consiste que dans la simple et fidèle consultation de mes idées. Je ne saurois juger d'elle, et je juge de tout par elle. Si quelque chose me paroît certain et évident, c'est que mes idées me le représentent comme tel, et je ne suis plus libre d'en douter. Si, au contraire, quelque chose me paroît faux et absurde, c'est que mes idées y répugnent. En un mot, dans tous mes jugements, soit que j'affirme ou que je nie, c'est toujours mes idées immuables qui décident de ce que je pense. Il faut donc ou renoncer pour jamais à toute raison, ce que je ne suis pas libre de faire, ou suivre mes idées claires sans crainte de me tromper.

Quand j'examine si le néant peut penser, au lieu de l'examiner sérieusement, il me prend envie de rire. D'où cela vient-il? C'est que l'idée de la pensée renferme clairement quelque chose de positif et de réel qui ne convient qu'à l'être. La seule attention à cette idée porte

un ridicule manifeste dans ma question. Il en est de même de certaines autres questions.

Demandez à un enfant de quatre ans si la table de la chambre où il est se promène d'elle-même, et si elle se joue comme lui; au lieu de répondre, il rira. Demandez à un laboureur bien grossier si les arbres de son champ ont de l'amitié pour lui, si ses vaches lui ont donné conseil dans ses affaires domestiques, si sa charrue a bien de l'esprit; il répondra que vous vous moquez de lui. En effet, toutes ces questions ont une impertinence qui choque même le laboureur le plus ignorant et l'enfant le plus simple.

En quoi consiste cette impertinence? à quoi précisément se réduit-elle? A choquer le sens commun, dira quelqu'un. Mais qu'est-ce que le sens commun? n'est-ce pas les premières notions que tous les hommes ont également des mêmes choses? Ce sens commun, qui est toujours et partout le même, qui prévient tout examen, qui rend l'examen même de certaines questions ridicule, qui fait que malgré soi on rit au lieu d'examiner, qui réduit l'homme à ne pouvoir douter, quelque effort qu'il fît pour se mettre dans un vrai doute; ce sens qui est celui de tout homme, ce sens qui n'attend que d'être consulté, mais qui se montre au premier coup d'œil, et qui découvre aussitôt l'évidence ou l'absurdité de la question, n'est-ce pas ce que j'appelle mes idées? Les voilà donc ces idées ou notions générales que je ne puis ni contredire ni examiner, suivant lesquelles, au contraire, j'examine et je décide tout, en sorte que je ris au lieu de répondre, toutes les fois qu'on me propose ce qui est clairement opposé à ce que ces idées immuables me représentent.

Ce principe est constant, et il n'y auroit que son application qui pourroit être fautive, c'est-à-dire qu'il faut, sans hésiter, suivre toutes mes idées claires; mais qu'il faut bien prendre garde de ne prendre jamais pour idée claire celle qui renferme quelque chose d'obscur. Aussi veux-je suivre exactement cette règle dans les choses que je vais méditer.

J'ai déjà reconnu que j'ai l'idée d'un être infiniment parfait: j'ai vu que cet être est par lui-même, supposé qu'il soit; qu'il est nécessairement; qu'on ne sauroit jamais le concevoir que comme existant, parce que l'on conçoit que son essence est d'exister toujours par soi-même. Si on ne le peut concevoir que comme existant, parce que l'existence est renfermée dans son essence, on ne sauroit jamais le concevoir comme n'existant pas actuellement, et n'étant que simplement possible. Le mettre hors de l'existence actuelle, au rang des choses purement possibles, c'est anéantir son idée, c'est changer son essence: par conséquent, ce n'est plus lui; c'est prendre un autre être pour lui, afin de pouvoir s'en imaginer ce qui ne peut jamais lui convenir; c'est détruire la supposition; c'est se contredire soi-même.

Il faut donc ou nier absolument que nous ayons aucune idée d'un être nécessaire et infiniment parfait, ou reconnoître que nous ne le saurions jamais concevoir que dans l'existence actuelle qui fait son essence. S'il est donc vrai que nous le concevions, et si nous ne pouvons

le concevoir qu'en cette manière, je dois conclure, suivant ma règle, sans crainte de me tromper, qu'il existe toujours actuellement.

1° Il est certain que j'ai une idée de cet être, puisqu'il faut nécessairement qu'il y en ait un. Si je ne suis pas moi-même cet être, il faut que j'aie reçu l'existence par lui. Non-seulement je le conçois, mais encore je vois évidemment qu'il faut qu'il soit dans la nature. Il faut, ou que tout soit nécessaire, ou qu'un seul être nécessaire ait fait tous les autres; mais, dans l'une et dans l'autre de ces deux suppositions, il demeure toujours également vrai qu'on ne peut se passer de quelque être nécessaire. Je conçois cet être et sa nécessité.

2° L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Je ne le distingue de tout autre être que par là. Ce n'est que par cette existence actuelle que je le conçois : ôtez-la-lui, il n'est plus rien; laissez-la-lui, il demeure tout. Elle est donc clairement renfermée dans son essence, comme l'existence est renfermée dans la pensée. Il n'est pas plus vrai de dire que qui dit penser dit être, que qui dit être par soi-même dit essentiellement une existence actuelle et nécessaire. Donc il faut affirmer l'existence actuelle de la simple idée de l'être infiniment parfait, de même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle.

On me dira peut-être que c'est un sophisme. « Il est vrai, dira quelqu'un, que cet être existe nécessairement, supposé qu'il existe : mais comment saurons-nous s'il existe effectivement? » Quiconque me fera cette objection n'entend ni l'état de la question, ni la valeur des termes. Il est question ici de juger de l'existence pour Dieu, comme nous sommes obligés de juger, par rapport à tous les autres êtres, des qualités qui conviennent ou ne conviennent pas à leur essence. Si l'existence actuelle est aussi inséparable de l'essence de Dieu que la raison, par exemple, est inséparable de l'homme, il faut conclure que Dieu existe essentiellement, avec la même certitude que l'on conclut que l'homme est essentiellement raisonnable. Quand on a vu clairement que la raison est essentielle à l'homme, on ne s'amuse pas à conclure puérilement que l'homme est raisonnable, supposé qu'il soit raisonnable; mais on conclut absolument et sérieusement qu'il ne peut jamais être que raisonnable. De même, quand on a une fois reconnu que l'existence actuelle est essentielle à l'être nécessaire et infiniment parfait que nous concevons, il n'est plus temps de s'arrêter; il faut nécessairement achever d'aller jusqu'au bout : en un mot, il faut conclure que cet être existe actuellement et essentiellement, en sorte qu'il ne sauroit jamais n'exister pas.

Que si ce raisonnement abstrait de toutes les choses sensibles échappe à quelques esprits par son extrême simplicité et son abstraction; loin de diminuer sa force, cela l'augmente; car il n'est fondé sur aucune des choses qui peuvent séduire les sens ou l'imagination : tout s'y réduit à deux règles; l'une, de pure métaphysique, que nous avons déjà admise, qui est de consulter nos idées claires et immuables; l'autre est de pure dialectique, qui est de tirer la conséquence immédiate, et d'affirmer précisément d'une chose ce que son idée claire renferme

Ainsi, ce qui arrête pour une conclusion si évidente en elle-même quelques esprits, c'est qu'ils ne sont point accoutumés à raisonner certainement sur ce qui est abstrait et insensible; c'est qu'ils tombent dans un préjugé d'habitude, qui est de raisonner sur l'existence de Dieu comme ils raisonnent sur les qualités des créatures, ne voyant pas combien leur sophisme est absurde. Il faut ici raisonner de l'existence qui est essentielle, comme on raisonne pour l'intelligence qui est essentielle à l'homme. Il n'est pas essentiel à l'homme d'être; mais supposé qu'il soit, il lui est essentiel d'être intelligent: donc on peut affirmer en tout temps de l'homme, que c'est un être intelligent quand il existe. Pour Dieu, l'existence actuelle lui est essentielle: donc il faut toujours affirmer de lui, non pas qu'il existe actuellement, supposé qu'il existe; ce qui seroit ridicule et identique, pour parler comme l'école; mais qu'il existe actuellement, puisque les essences ne peuvent changer, et que la sienne emporte l'existence actuelle. Si on étoit ferme à contempler les choses abstraites qui sont évidentes par elles-mêmes, on riroit autant de ceux qui doutent là-dessus, qu'un enfant rit quand on lui demande si la table se joue avec lui, si une pierre lui parle, si sa poupée a bien de l'esprit.

Il est donc vrai, ô mon Dieu, que je vous trouve de tous côtés! J'avois déjà vu qu'il falloit dans la nature un être nécessaire et par lui-même; que cet être étoit nécessairement parfait et infini; que je n'étois point cet être, et que j'avois été fait par lui: c'étoit déjà vous reconnoître et vous avoir trouvé. Mais je vous retrouve encore par un autre endroit: vous sortez, pour ainsi dire, du fond de moi-même par tous les côtés. Cette idée que je porte au dedans de moi-même d'un être nécessaire et infiniment parfait, que dit-elle, si je l'écoute au fond de mon cœur? Qui l'y a mise, si ce n'est vous? ou plutôt cette idée n'est-elle pas vous-même? Le mensonge et le néant pourroient-ils me représenter une suprême et universelle vérité? Cette idée infinie de l'infini dans un esprit borné n'est-elle pas le sceau de l'ouvrier tout puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage?

De plus, cette idée ne m'apprend-elle pas que vous êtes toujours actuellement et nécessairement, comme mes autres idées m'apprennent que d'autres choses peuvent être pour vous, ou n'être point, suivant qu'il vous plaît? Je vois aussi évidemment votre existence nécessaire et immuable, que je vois la mienne empruntée et sujette au changement. Pour en douter, il faudroit douter de la raison même, qui ne consiste que dans les idées; il faudroit démentir l'essence des choses, et se contredire soi-même. Toutes ces différentes manières d'aller à vous, ou plutôt de vous trouver en moi, sont liées et s'entre-soutiennent. Ainsi, ô mon Dieu, quand on ne craint point de vous voir, et qu'on n'a point des yeux malades qui fuient la lumière, tout sert à vous découvrir, et la nature entière ne parle que de vous: on ne peut même la concevoir, si on ne vous conçoit. C'est dans votre pure et universelle lumière qu'on voit la lumière inférieure par laquelle tous les objets particuliers sont éclairés.

Chap. III. — *Réfutation du spinosisme.*

Il me reste encore une difficulté à éclaircir : elle se présente à moi tout à coup, et me rejette dans l'incertitude. La voici dans toute son étendue. J'ai l'idée de quelque chose qui est infiniment parfait, il est vrai, et je vois bien que cette idée doit avoir un fondement réel : il faut qu'elle ait son objet véritable ; il faut que quelque chose ait mis en moi une si haute idée : tout ce qui est inférieur à l'infini en est infiniment dissemblable, et par conséquent n'en peut donner l'idée. Il faut donc que l'idée de l'infinie perfection me vienne par un être réel, et existant avec une perfection infinie ; tout cela est certain. J'ai cru trouver un premier être par cette preuve : mais ne pourrois-je point me tromper ? Ce raisonnement prouve bien qu'il y a réellement dans la nature quelque chose qui est infiniment parfait ; mais il ne prouve point que cette perfection infinie soit distinguée de tous les êtres qui paroissent m'environner. Peut-être que cette multitude d'êtres, dont l'assemblage porte le nom d'univers, est une masse infinie qui dans son tout renferme des perfections infinies par sa variété. Peut-être même que toutes ses parties, qui paroissent se diviser les unes des autres, sont indivisibles du tout ; et que ce tout infini et indivisible en lui-même contient cette infinie perfection dont j'ai l'idée, et dont je cherche la réalité.

Pour mieux développer cette indivisibilité du tout, je me représente que la séparation des parties entre elles ne doit pas me faire conclure qu'aucune de ces parties puisse jamais être séparée du tout. La séparation des parties entre elles n'est qu'un changement de situation, et point une division réelle. Afin que les parties fussent réellement divisées, il faudroit qu'elles ne fissent plus un même tout ensemble. Pendant qu'une partie qui est dans une extrême distance d'une autre tient à elle par toutes celles qui occupent le milieu, on ne peut pas dire qu'il y ait une réelle division. Pour séparer réellement une partie de toutes les autres, il faudroit mettre quelque espace réel entre toutes les autres et elle : or cela est impossible, supposé que le tout soit infini ; car où trouvera-t-on, au delà de l'infini, qui n'a point de bornes, un espace vide qu'on puisse mettre entre une partie de cet infini et tout le reste dont il est composé ? Il est donc vrai que cet infini sera indivisible dans son tout, quoiqu'il soit divisible pour le rapport que chacune de ses parties a avec les autres parties voisines.

Un corps rond qui se meut sur son propre centre demeure immobile dans son tout, quoique chacune de ses parties soit en mouvement. Cet exemple fait entendre quelque chose de ce que je veux dire ; mais il est très-imparfait : car ce corps rond a une superficie qui correspond à d'autres corps voisins ; et comme toute cette superficie change de situation et de correspondance aux corps voisins, on peut conclure par là que tout le corps de figure ronde se meut et change de place. Mais pour une masse infinie, il n'en est pas de même : elle n'a aucune borne de superficie ; elle ne correspond à aucun corps étranger : donc il est certain qu'elle est, dans son tout, parfaitement immobile, quoi-

que ses parties bornées, si on les considère par rapport les unes aux autres, se meuvent perpétuellement. En un mot, le tout infini ne peut se mouvoir, quoique les parties, étant finies, se meuvent sans cesse. Par là je rassemble dans ce tout infini toutes les perfections d'une nature simple et indivisible, et toutes les merveilles d'une nature divisible et variable. Le tout est un et immuable par son infini : les parties se multiplient à l'infini, et forment par des combinaisons infinies une variété que rien n'épuise. Une même chose prend successivement toutes les formes les plus contraires : c'est une fécondité de natures diverses, où tout est nouveau, tout est éternel, tout est changeant, tout est immuable. N'est-ce point cet assemblage infini, ce tout infini, et par conséquent indivisible et immuable, qui m'a donné l'idée d'une infinie perfection? Pourquoi irois-je la chercher ailleurs, puisque je puis si facilement la trouver là? Pourquoi ajouter à l'univers qui paroit m'environner une autre nature incompréhensible, que j'appelle Dieu?

Voilà, ce me semble, la difficulté aussi grande qu'elle peut l'être, et, de bonne foi, je n'oublie rien de tout ce qui peut la fortifier : mais je trouve, sans prévention, qu'elle s'évanouit dès que je veux l'examiner de près. Voici comment :

1° Quand je suppose l'univers infini, je ne puis éviter de croire que le tout est changeant, si toutes les parties prises séparément sont changeantes. Il est vrai qu'il n'y aura point dans cet univers infini une superficie ou circonférence qui tourne comme la circonférence d'un corps circulaire, dont le centre est immobile : mais comme toutes les parties de ce tout infini seront en mouvement et changeantes, il s'ensuivra nécessairement que tout sera aussi en mouvement, et dans un changement perpétuel : car le tout n'est point un fantôme ni une idée abstraite, il n'est précisément que l'assemblage des parties : donc si toutes les parties se meuvent, le tout, qui n'est que toutes les parties prises ensemble, se meut aussi.

A la vérité, je dois, pour lever toute équivoque, distinguer soigneusement deux sortes de mouvements : l'un interne, pour ainsi dire; l'autre externe. Par exemple, on fait rouler une boule dans un lieu uni, et on fait bouillir devant le feu un pot rempli d'eau et bien fermé : la boule se meut de ce mouvement que j'appelle externe, c'est-à-dire qu'elle sort tout entière d'un espace pour aller dans un autre. Voilà ce que l'univers, qu'on suppose infini, ne sauroit faire, je l'avoue. Mais le pot rempli d'eau bouillante, et qui est bien fermé, a une autre sorte de mouvement que j'appelle interne; c'est-à-dire que cette eau se meut, et très-rapidement, sans sortir de l'espace qui la renferme : elle est toujours au même lieu, et ne laisse pas de se mouvoir sans cesse. Il est vrai de dire que toute cette eau bout, qu'elle est agitée, qu'elle change de rapports, et qu'en un mot rien n'est plus changeant par le dedans, quoique le dehors paroisse immobile. Il en seroit précisément de même de cet univers qu'on supposeroit infini : il ne pourroit changer tout entier de place; mais tous les mouvements différents du dedans qui forment tous les rapports, qui font les générations et les corruptions des substances, seroient perpétuels et infinis. La masse en-

tière se mouvroit sans cesse dans toutes ses parties. Or il est évident qu'un tout qui change perpétuellement ne sauroit remplir l'idée que j'ai de l'infinie perfection; car un être simple, immuable, qui n'a aucune modification, parce qu'il n'a ni parties ni bornes; qui n'a en soi ni changement ni ombre de changement, et qui renferme toutes les perfections de toutes les modifications les plus variées dans sa parfaite et immuable simplicité, est plus parfait que cet assemblage infini et éternel d'êtres changeants, borné, et incapables d'aucune consistance. Donc il est manifeste qu'il faut renoncer à l'idée d'un être infiniment parfait, ou qu'il le faut chercher dans une nature simple et indivisible, loin de ce chaos qui ne subsisteroit que dans un perpétuel changement.

2° Il faut reconnoître de bonne foi qu'un assemblage de parties réellement distinguées les unes des autres ne peut point être cette unité souveraine et infinie dont j'ai l'idée. Si ce tout étoit réellement un et simple, il seroit vrai de dire que chaque partie seroit le tout: si chaque partie étoit réellement le tout, il faudroit quelle fût comme lui réellement infinie, indivisible, immobile, immuable, incapable d'aucune borne ni modification. Tout au contraire, chaque partie est défectueuse, bornée, changeante, sujette à je ne sais combien de modifications successives.

Il faudroit encore admettre une autre absurdité et contradiction manifeste : c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feroient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivroit que les parties ne seroient plus parties, et que l'une seroit réellement l'autre : d'où il faudroit conclure que l'air seroit l'eau; que le ciel seroit la terre; que l'hémisphère où il est nuit seroit celui où il seroit jour; que la glace seroit chaude, et le feu froid; qu'une pierre seroit du bois; que le verre seroit du marbre; qu'un corps rond seroit tout ensemble rond, carré, triangulaire, et de toutes les figures et dimensions concevables à l'infini; que mes erreurs seroient celles de mon voisin; que je serois tout ensemble croyant ce qu'il croit, et doutant des mêmes choses qu'il croit et dont je doute; il seroit vicieux par mes vices; je serois vertueux par ses vertus; je serois tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit. En un mot, tous les corps et toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un et indivisible, il faudroit brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures et propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, et aux corps toutes les pensées des êtres pensants : il faudroit attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps et de tous les esprits; il faudroit conclure que chaque partie est le tout, et que chaque partie est aussi chacune des autres parties : ce qui feroit un monstre dont la raison a honte et horreur. Aussi rien n'est si insensé que cette vision.

S'il y a identité réelle entre les parties et le tout, il faut dire ou que le tout est chaque partie, ou que chaque partie est le tout : si le tout est chaque partie, il a toutes les modifications changeantes et tous les

défauts qui sont dans les parties : donc ce tout n'est pas l'être infiniment parfait; et il renferme en soi d'infinies contradictions, par l'opposition de toutes les modifications ou qualités des parties. Si, au contraire, chaque partie est le tout, chaque partie est donc infinie, immuable, incapable de bornes et de modifications : donc elle n'est plus partie, ni rien de ce qu'elle paroît.

3° Dès que vous n'admettez point cette identité réelle et réciproque de tous les êtres de l'univers, vous ne pouvez plus en faire quelque chose d'une unité réelle, ni par conséquent en rien faire ni de parfait ni d'infini. Chacun de ces êtres a une existence indépendante des autres. Chaque atome existant par lui-même, il faudroit qu'il fût lui seul pris séparément infiniment parfait; car, suivant la règle que nous avons posée, on ne peut être à un plus haut degré d'être, que d'être par soi. Il est manifeste qu'un seul atome n'est point infiniment parfait, puisque tout le reste de la matière de l'univers ajoute tant à son étendue et à sa perfection; donc chaque atome pris séparément ne peut exister par soi-même. S'il n'existe point par soi-même, il ne peut exister que par autrui, et cet autrui, qu'il faut nécessairement trouver, est la première cause que je cherche.

Je remarque en passant qu'il faut conclure de tout ceci que tout composé doit nécessairement avoir des bornes. Un être qui est parfaitement un et simple peut être infini, parce que l'unité ne le borne point; et qu'au contraire plus il est un, plus il est parfait : de sorte que s'il est souverainement un, il est souverainement et infiniment parfait. Mais pour tout ce qui est composé, ayant des parties bornées dont l'une n'est point réellement l'autre, et dont l'une a son existence indépendante de l'autre, je puis concevoir nettement la non-existence d'une de ses parties, puisqu'elle n'est point essentiellement existante par elle-même; je puis, dis-je, la concevoir sans altérer ni diminuer l'existence de toutes les autres. Cependant il est manifeste qu'en ne concevant plus cette partie comme existante et unie aux autres, j'amoindris le tout. Un tout amoindri n'est point infini : ce qui est moindre est borné; car ce qui est au-dessous de l'infini n'est point infini. Si ce tout amoindri est borné, comme il n'est amoindri que par le retranchement d'une seule unité, il s'ensuit clairement qu'il n'étoit point infini avant même que cette unité en eût été détachée; car vous ne pouvez jamais faire l'infini d'un composé fini, en lui ajoutant une seule unité finie.

Ma conclusion est que tout composé ne peut jamais être infini. Tout ce qui a des parties réelles, qui sont bornées et mesurables, ne peut composer que quelque chose de fini : tout nombre collectif ou successif ne peut jamais être infini. Qui dit nombre dit amas d'unités réellement distinguées, et réciproquement indépendantes les unes des autres pour exister et n'exister pas. Qui dit amas d'unités réciproquement indépendantes, dit un tout qu'on peut diminuer, et qui par conséquent n'est point infini. Il est certain que le même nombre étoit plus grand avant le retranchement d'une unité, qu'il ne l'est après qu'elle est retranchée. Depuis le retranchement de cette unité bornée, le tout n'est point infini : donc il ne l'étoit pas avant ce retranchement.

L'unique moyen d'éluder ce raisonnement est de dire qu'il y a dans l'infini des infinités d'infinis; mais c'est un tour captieux : il ne faut point s'imaginer qu'il puisse y avoir des infinis plus grands les uns que les autres. Si l'on étoit bien attentif à la vraie idée de l'infini, on concevroit sans peine qu'il ne peut y avoir ni de plus ni de moins, qui sont les mesures relatives, dans ce qui ne peut jamais avoir aucune mesure. Il est ridicule de penser qu'il y ait rien au delà d'une chose dès qu'elle est véritablement infinie, ni que cent mille millions d'infinis soient plus qu'un seul infini. C'est dégrader l'infini que d'en imaginer plusieurs, puisque plusieurs n'ajoutent rien de réel à un seul.

Voilà donc une règle qui me paroît certaine pour rejeter tous les infinis composés : ils se détruisent et se contredisent eux-mêmes par leur composition; ils ne peuvent être ni infinis ni parfaits : ils ne peuvent être infinis, par la raison que je viens d'expliquer; ils ne peuvent être parfaits au plus haut degré de perfection, puisque je conçois qu'un être infini et réellement un doit être incomparablement plus parfait que tous ses composés. Donc il est essentiel, pour remplir mon idée d'une infinie perfection, de revenir à l'unité; et toutes les perfections que je cherche dans les composés, loin d'augmenter par la multitude, ne font que s'affoiblir en se multipliant.

4° J'ai reconnu une vérité dont il ne m'est pas permis de douter : c'est que l'être et la bonté ou perfection sont précisément la même chose. La perfection est quelque chose de positif, et l'imperfection n'est que l'absence de ce positif : or il n'y a rien de réel et de positif que l'être. Tout ce qui n'est point réellement l'être est le néant. Diminuez la perfection, vous diminuez l'être, ôtez-la entièrement, vous anéantissez l'être; augmentez la perfection, vous augmentez l'être : il est donc vrai que ce qui est peu a peu de perfection; ce qui est davantage est plus parfait; ce qui est infiniment est infiniment parfait.

S'il y avoit donc un composé infini, il faudroit qu'il eût une perfection infinie. Puisqu'il auroit un être infini, il auroit une substance infinie; il auroit une variété infinie de modifications, qui seroient toutes de véritables degrés de perfection; et par conséquent il y auroit dans cet infini infiniment varié un infini actuel de véritables perfections. On n'oseroit pourtant dire qu'il fût infiniment parfait, par la raison que j'ai si souvent retouchée : c'est que ce tout n'est point un; il ne fait point une unité simple, réelle, à laquelle on puisse donner l'être de toutes les parties pour y accumuler une infinie perfection.

Par là on tombe, en supposant ce tout, dans une absurdité et une contradiction manifeste. Il y a des êtres infinis, et par conséquent des perfections infinies : ce tout n'est pourtant pas infiniment parfait, quoiqu'il contienne un infini de perfections; car un seul être qui sans parties existeroit infiniment seroit infiniment plus parfait; d'où je conclus que ce composé infini est une chimère indigne d'un examen sérieux.

Pour me convaincre encore mieux de ce qui me paroît déjà clair, je prends l'assemblage de tous les corps qui me paroissent m'environner,

et que j'appelle l'univers : je suppose cet univers infini. S'il est infini en être, il doit par conséquent l'être en perfection. Cependant je ne saurois dire qu'une masse infinie, en quelque ordre et arrangement qu'on la mette, puisse jamais être d'une infinie perfection; car cette masse, quoique infinie, qui compose tant de globes, de terres et de cieux, ne se connoît point elle-même : je ne puis m'empêcher de croire que ce qui se connoît soi-même, et qui pense, est d'une perfection supérieure.

Je ne veux point examiner ici si la matière pense, et je supposerai même, tant qu'on le voudra, que la matière peut penser : mais enfin la masse infinie de l'univers ne pense pas, et il n'y a que les corps organisés des animaux auxquels on peut vouloir attribuer la pensée. Qu'on le prétende donc tant qu'on le voudra, cela ne peut pas m'empêcher de reconnoître manifestement que cette portion de l'être qu'on appellera esprit ou matière, comme on voudra, que cette portion, dis-je, de l'être qui pense et qui se connoît, a plus de perfection que la masse infinie et inanimée du reste de l'univers. Voilà donc quelque chose qu'il faut mettre au-dessus de l'infini.

Mais passons maintenant à cette portion de l'être pensant qui est supérieure au reste de l'univers. Supposons, pour pousser à bout la difficulté, un nombre infini d'êtres pensants; toutes nos difficultés reviennent toujours : un de ces êtres n'est point l'autre : on peut en concevoir un de moins sans détruire tout le reste; et par là on détruit l'infini. Étrange infini, que le retranchement d'une seule unité rend fini! Ces êtres pensants sont toujours très-imparfaits; ils ignorent, ils doutent, ils se contredisent; ils pourroient avoir plus de perfection qu'ils en ont; et réellement ils croissent en perfection lorsqu'ils sortent de quelque ignorance, ou qu'ils se tirent de quelque erreur, ou qu'ils deviennent plus sincères et mieux intentionnés pour se conformer à la raison. Quel est donc cet infini si fini par tous les côtés, qui croît et qui décroît sensiblement?

Je vois donc bien qu'il me faut un autre infini pour remplir cette haute idée qui est en moi. Rien ne peut m'arrêter qu'un infini simple et indivisible, immuable et sans aucune modification, en un mot, un infini qui soit un, et qui soit toujours le même. Ce qui n'est pas réellement et parfaitement immuable n'est pas un; car il est tantôt une chose, tantôt une autre : ainsi ce n'est pas un même être, mais plusieurs êtres successifs. Ce qui n'est pas souverainement un n'existe point souverainement : tout ce qui est divisible n'est point le vrai et réel être; ce n'est qu'une composition et un rapport de divers êtres, et non pas un être réel qu'on puisse désigner.

Ce n'est pas encore la réalité qu'on cherche et qu'on veut trouver seule : on n'arrive à la réalité de l'être que quand on parvient à la véritable unité de quelque être : ce qui existe souverainement doit être un, et être même la souveraine unité. Il en est de l'unité comme de la bonté et de l'être; ces trois choses n'en font qu'une : ce qui existe moins est moins bon et moins un; ce qui existe davantage est davantage bon et un; ce qui existe souverainement est souverainement bon et un. Donc

un composé n'est point souverainement, et il faut chercher dans la parfaite simplicité l'être souverain.

Je vous avois donc perdu de vue pour un peu de temps, ô mon trésor, ô Unité infinie qui surpassez toutes les multitudes! je vous avois perdu, et c'étoit pis que me perdre moi-même! Mais je vous retrouve avec plus d'évidence que jamais. Un nuage avoit couvert mes foibles yeux pour un moment; mais vos rayons, ô Vérité éternelle, ont percé ce nuage! Non, rien ne peut remplir mon idée que vous, ô Unité qui êtes tout, et devant qui tous les nombres accumulés ne seront jamais rien! Je vous revois, et vous me remplissez. Tous les faux infinis mis en votre place me laissoient vide. Je chanterai éternellement au fond de mon cœur : *Qui est semblable à vous ?*

Chap. IV. — *Nouvelle preuve de l'existence de Dieu, tirée de la nature des idées.*

Il y a déjà quelque temps que je raisonne sur mes idées, sans avoir bien démêlé ce que c'est qu'idée : c'est sans doute ce qui m'est le plus intime, et c'est peut-être ce que je connois le moins. En un sens, mes idées sont moi-même; car elles sont ma raison. Quand une proposition est contraire à mes idées, je trouve qu'elle est contraire à tout moi-même, et qu'il n'y a rien en moi qui n'y résiste. Ainsi mes idées et le fond de moi-même ou de mon esprit ne me paroissent qu'une même chose. D'un autre côté, mon esprit est changeant, incertain, ignorant, sujet à l'erreur, précipité dans ses jugements, accoutumé à croire ce qu'il n'entend pas clairement, et à juger sans avoir assez bien consulté ses idées, qui sont certaines et immuables par elles-mêmes. Mes idées ne sont donc point moi, et je ne suis point mes idées. Que croirai-je donc qu'elles puissent être ? Elles ne sont point les êtres particuliers qui me paroissent autour de moi : car que suis-je, si ces êtres sont réels hors de moi ? et je ne puis douter que les idées que je porte au dedans de moi ne soient très-réelles. De plus, tous ces êtres sont singuliers, contingents, changeants et passagers : mes idées sont universelles, nécessaires, éternelles et immuables.

Quand même je ne serois plus pour penser aux essences des choses, leur vérité ne cesseroit point d'être : il seroit toujours vrai que le néant ne pense point, qu'une même chose ne peut tout ensemble être et n'être pas; qu'il est plus parfait d'être par soi que d'être par autrui. Ces objets généraux sont immuables, et toujours exposés à quiconque a des yeux : ils peuvent bien manquer de spectateurs; mais qu'ils soient vus ou qu'ils ne le soient pas, ils sont toujours également visibles. Ces vérités, toujours présentes à tout œil ouvert pour les voir, ne sont donc point cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants, qui n'on pas toujours été, et qui ne commencent à être que pour n'être plus dans quelques moments. Où êtes-vous donc, ô mes idées, qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne, puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même est si imparfait?

Quoi donc! mes idées seront-elles Dieu? Elles sont supérieures à

mon esprit, puisqu'elles le redressent et le corrigent. Elles ont le caractère de la Divinité, car elles sont universelles et immuables comme Dieu. Elles subsistent très-réellement, selon un principe que nous avons déjà posé : rien n'existe tant que ce qui est universel et immuable. Si ce qui est changeant, passager et emprunté, existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et qui est nécessaire. Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étois qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut être que Dieu. C'est donc la vérité universelle et indivisible qui me montre comme par morceaux, pour s'accommoder à ma portée, toutes les vérités que j'ai besoin d'apercevoir.

C'est dans l'infini que je vois le fini : en donnant à l'infini diverses bornes, je fais, pour ainsi dire, du Créateur diverses natures créées et bornées. Le même Dieu qui me fait être me fait penser; car la pensée est mon être. Le même Dieu qui me fait penser n'est pas seulement la cause qui produit ma pensée; il en est encore l'objet immédiat; il est tout ensemble infiniment intelligent et infiniment intelligible. Comme intelligence universelle, il tire du néant toute actuelle intellection; comme infiniment intelligible, il est l'objet immédiat de toute intellection actuelle. Ainsi tout se rapporte à lui : l'intelligence et l'intelligibilité sont comme l'être; rien n'est que par lui; par conséquent rien n'est intelligent ni intelligible que par lui seul. Mais l'intelligence et l'intelligibilité sont de même que l'être; c'est-à-dire qu'elles sont réelles dans les créatures, parce que les créatures existent réellement.

Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée. Tout ce qui est idée est Dieu même, comme je l'ai déjà reconnu.

Il reste à expliquer plusieurs choses : 1° comment est-ce que, Dieu étant parfait, nos idées sont néanmoins imparfaites; 2° comment est-ce que nos idées, si elles sont Dieu, qui est simple, indivisible et infini, peuvent être distinctes les unes des autres, et fixées par certaines bornes; 3° comment est-ce que nous pouvons connoître des natures bornées dans un être qui ne peut avoir aucune borne; 4° comment est-ce que nous pouvons connoître les individus qui n'ont rien que de singulier et de différent des idées universelles, et qui, étant très-réels, ont aussi immédiatement en eux-mêmes une vérité et une intelligibilité très-propre et très-réelle?

Il faut d'abord présupposer que l'être qui est par lui-même, et qui fait exister tout le reste, renferme en soi la plénitude et la totalité de l'être. On peut dire qu'il est souverainement, et qu'il est le plus être de tous les êtres. Quand je dis *le plus être*, je ne dis pas qu'il est un plus grand nombre d'êtres; car s'il étoit multiplié, il seroit imparfait. A choses égales, un vaut toujours mieux que plusieurs. Qui dit plusieurs ne sauroit faire un être parfait. Ce sont plusieurs êtres imparfaits, qui ne peuvent jamais faire une unité réelle et parfaite. Qui dit une multi-

tude réelle de parties dit nécessairement l'imperfection de chaque partie: car chaque partie prise séparément est moins parfaite que le tout. De plus, il faut ou qu'elle soit inutile au tout, et par conséquent un défaut en lui, ou qu'elle achève sa perfection : ce qui marque que cette perfection est bornée, puisque sans cette union le tout seroit fini et imparfait, et qu'en ajoutant quelque chose de fini à un tout qui étoit fini lui-même, on ne peut jamais faire que quelque chose de fini et d'imparfait.

D'ailleurs, qui dit parties réellement distinguées les unes des autres, dit des choses qui peuvent réellement subsister sans faire un tout ensemble, et dont l'union n'est qu'accidentelle; par conséquent le tout peut diminuer, et même souffrir une entière dissolution, ce qui ne peut jamais convenir à un être infiniment parfait. Je le conçois nécessairement immuable, et dont la perfection ne peut décroître. Je le conçois véritablement un, véritablement simple, sans composition, sans division, sans nombre, sans succession, et indivisible. C'est la parfaite unité qui est équivalente à l'infinie multitude, ou pour mieux dire qui la surpasse infiniment, puisque nulle multitude, ainsi que je viens de le remarquer, ne peut jamais être conçue infiniment parfaite.

Cependant j'ai l'idée d'un être infiniment parfait : cette idée exclut toute composition et toute divisibilité; elle renferme donc essentiellement une parfaite unité. Par conséquent le premier être doit être conçu comme étant tout, non comme *plures*, mais comme *plus omnibus*. S'il est infiniment plus que toutes choses, n'étant néanmoins qu'une seule chose, il faut qu'il ait en vertu et en degré de perfection ce qu'il ne peut avoir en multiplication et en étendue. En un mot, il faut que l'unité ait elle seule, sans se multiplier, des degrés infinis de perfection qui surpassent infiniment toute multitude, si grande et si parfaite qu'on puisse la concevoir.

C'est donc, s'il est permis de parler ainsi, par les degrés de perfections intensives, et non par la multitude des parties et des perfections, qu'il faut élever le premier être jusqu'à l'infini. Cela posé, je dis que Dieu voit une infinité de degrés de perfection en lui, qui sont la règle et le modèle d'une infinité de natures possibles, qu'il est libre de tirer du néant. Ces degrés n'ont rien de réellement distingué entre eux; mais nous les appelons degrés, parce qu'il faut bien parler comme on peut, et que l'homme, fini et grossier, bégaye toujours quand il parle de l'être infini et infiniment simple. Celui qui existe souverainement et infiniment peut, par son existence infinie, faire exister ce qui n'existe pas. Il manqueroit quelque chose à l'être infiniment parfait, s'il ne pouvoit rien produire hors de lui. Rien ne marque tant l'être par soi, que de pouvoir tirer du néant et faire passer à l'existence actuelle. Cette fécondité toute-puissante, plus elle nous est incompréhensible, plus elle est le dernier trait et le plus fort caractère de l'être infini.

Cet être qui est infiniment voit, en montant jusqu'à l'infini, tous les divers degrés auxquels il peut communiquer l'être. Chaque degré de communication possible constitue une essence possible, qui répond à ce degré d'être qui est en Dieu indivisible avec tous les autres. Ces

degrés infinis, qui sont indivisibles en lui, peuvent se diviser à l'infini dans les créatures, pour faire une infinie variété d'espèces. Chaque espèce sera bornée dans un degré d'être correspondant à ces degrés infinis et indivisibles que Dieu connoît en lui.

Ces degrés que Dieu voit distinctement en lui-même, et qu'il voit éternellement de la même manière, parce qu'ils sont immuables, sont les modèles fixes de tout ce qu'il peut faire hors de lui. Voilà la source des vrais universaux, des genres, des différences et des espèces; et voilà en même temps les modèles immuables des ouvrages de Dieu, qui sont les idées que nous consultons pour être raisonnables. Quand Dieu nous montre en lui ces divers degrés, avec leurs propriétés et les rapports qu'ils ont entre eux éternellement, c'est Dieu même, infinie vérité, qui se montre immédiatement à nous avec les bornes ou degrés auxquels il peut communiquer son être.

La perfection de ces degrés de l'être de Dieu est ce que nous appelons la consultation de nos idées. Cela étant, il est aisé de voir comment nos idées sont imparfaites. Dieu ne nous montre pas tous les degrés infinis d'être qui sont en lui; il nous borne à ceux que nous avons besoin de concevoir dans cette vie. Ainsi, nous ne voyons l'infini que d'une manière finie, par rapport aux degrés ou bornes auxquelles il peut se communiquer en la création de ses ouvrages.

Ainsi, nous n'avons qu'un petit nombre d'idées, et chacune d'elles est restreinte à un certain degré d'être. Il est vrai que nous voyons ce degré d'être, qui fait un genre ou une espèce, d'une manière abstraite de tout individu changeant, et avec une universalité sans bornes : mais enfin ce genre universel n'est pas le genre suprême; ce n'est qu'un degré fini d'être, qui peut être communiqué à l'infini aux individus que Dieu voudroit produire dans ce degré. Ainsi, nos idées sont un mélange perpétuel de l'être infini de Dieu qui est notre objet, et des bornes qu'il donne toujours essentiellement à chacune des créatures, quoique sa fécondité puisse produire des créatures à l'infini.

Il est aisé de voir par là que nos idées, quoique imparfaites dans le sens que j'ai expliqué, ne laissent pas d'être Dieu même. C'est la raison infinie de Dieu et sa vérité immuable qui se présente à nous à divers degrés, selon notre mesure bornée.

Il faut encore remarquer que parmi les degrés infinis d'être qui constituent toutes les essences de créatures possibles, Dieu ne nous montre que celles qu'il lui plaît, suivant les usages qu'il veut que nous en fassions. Par exemple, je ne trouve en moi l'idée que de deux sortes de substances, les unes pensantes, les autres étendues. Pour la nature pensante, je vois bien qu'elle existe; car je suis actuellement : mais je ne sais point encore si elle existe hors de moi. Pour la nature étendue que j'appelle corps, je sais bien que j'en ai l'idée; mais je doute encore s'il y a des corps réels dans la nature. Il faut donc convenir que Dieu, en me donnant des idées, ne m'a montré, pour ainsi dire, qu'une parcelle de lui-même. Ce n'est pas qu'il soit divisible dans sa substance; mais c'est que comme elle est communicable hors de lui avec une espèce de divisibilité par degrés, une puissance bornée, telle

que mon esprit, se soulage à la considérer suivant cette division de degrés.

On peut aussi accuser nos idées d'imperfection sur ce qu'il nous arrive de nous tromper souvent. Mais nos erreurs ne viennent point de nos idées; car nos idées sont vraies et immuables : en les suivant nous ne connoîtrions pas toute vérité, mais nous ne croirions jamais rien que de véritable. Nous en avons de claires; nous en avons de confuses. A l'égard des confuses, il faut demeurer dans la suspension du doute : à l'égard des claires, il faut, ou renoncer à toute raison, ou décider comme elle, sans crainte de se tromper.

D'où viennent donc nos erreurs? De la précipitation de nos jugements. La suspension du doute nous est un supplice : nous ne voulons nous assujettir longtemps ni à la peine d'examiner ce qui est obscur, ni à l'inquiétude attachée au doute. Nous croyons nous rendre supérieurs aux difficultés en les décidant bien ou mal, et en nous flattant de croire que nous en avons tranché le nœud. Au défaut de la vérité, son ombre nous flatte et nous amuse. Après avoir jugé témérairement sur des idées obscures qui nous avertissent de ne juger point, nous nous jetons à contre-temps dans l'autre extrémité. Nous hésitons sans savoir pourquoi ; nous devenons ombrageux et irrésolus. La force nous manque pour suivre toute notre raison jusqu'au bout. Nous voyons clairement ce qu'elle renferme, et nous n'osons le conclure avec elle; nous nous en défions comme si nous étions en droit de la redresser, et que nous portassions au dedans de nous un principe plus raisonnable que la raison même. Ainsi nous ne sommes pas trompés; mais nous nous trompons toujours nous-mêmes, ou en décidant sur des idées obscures, ou en ne consultant pas assez des idées claires, ou enfin en rejetant par incertitude ce que nos idées claires nous ont découvert.

Je crois avoir éclairci, par toutes ces remarques, les quatre premières difficultés que j'avois proposées. Il reste donc que toutes nos connoissances universelles, que nous appelons consultation d'idées, ont Dieu même pour objet immédiat, mais Dieu considéré avec certaine précision par rapport aux divers degrés selon lesquels il peut communiquer son être; de même que nous les divisons quelquefois par certaines précisions de l'esprit, pour distinguer ses attributs les uns des autres, sans nier néanmoins sa souveraine simplicité.

Si quelqu'un me demande comment est-ce que Dieu se rend présent à l'âme, quelle espèce, quelle image, quelle lumière nous le découvrent, je réponds qu'il n'a besoin ni d'espèce, ni d'image, ni de lumière. La souveraine vérité est souverainement intelligible : l'être par lui-même est par lui-même intelligible : l'être infini est présent à tout. Le moyen par lequel on supposeroit que Dieu se rendroit présent à mon esprit ne seroit point un être par lui-même; il ne pourroit exister que par création : n'étant point par lui-même, il ne seroit point intelligible par lui-même, et ne le seroit que par son créateur. Ainsi, bien loin qu'il pût servir à Dieu de milieu, d'image, d'espèce ou de lumière, tout au contraire, il faudroit que Dieu lui en servît. Ainsi je ne puis concevoir que Dieu seul intimement présent par son infinie vérité, et

souverainement intelligible par lui-même, qui se montre immédiatement à moi.

Mais il reste une difficulté qui mérite d'être débrouillée : c'est de savoir comment je connois les individus. Les idées universelles nécessaires et immuables ne peuvent me les représenter ; car elles ne leur ressemblent en rien, puisqu'ils sont contingents, changeants et particuliers. D'ailleurs, puisqu'ils ont un être réel et propre qui leur est communiqué, ils ont donc une vérité et une intelligibilité qui n'est point celle de Dieu; autrement nous concevrions Dieu quand nous croyons concevoir la créature.

A cela je réponds que l'intelligibilité n'est autre chose que la vérité, et que la vérité n'est autre chose que l'être. Quand nous considérons une chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui toutes ces choses conviennent. Quand je considère quelque chose de singulier, qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que je conçois, car il n'est ni singulier, ni produit, ni sujet au changement : c'est donc un être changeant et créé que j'aperçois en lui-même. Dieu, qui me crée et le crée aussi, lui donne une véritable et propre intelligibilité, en même temps qu'il me donne, de mon côté, une véritable et propre intelligence. Il ne nous en faut pas davantage, et je ne puis rien concevoir au delà. Si on me demande encore comment est-ce qu'un être particulier peut être présent à mon esprit, et qui est-ce qui détermine mon esprit à l'apercevoir plutôt qu'un autre être, je réponds qu'il est vrai qu'après avoir conçu mon intelligence actuelle et l'intelligibilité actuelle de cet individu, je me trouve encore indifférent à l'apercevoir plutôt qu'un autre : mais ce qui lève cette indifférence, c'est Dieu, qui modifie ma pensée comme il lui plaît.

Pour expliquer ce que je conçois là-dessus, je me servirai d'une comparaison tirée de la nature corporelle. Ce n'est pas que je veuille affirmer qu'il y a des corps ; car il n'y a encore rien d'évident qui me tire du doute sur cette matière : mais c'est que la comparaison que je vais faire ne roule que sur les apparences des corps, et sur les idées que j'ai de leur possibilité, sans décider de leur existence actuelle. Je suppose donc un corps capable par ses dimensions de correspondre à une superficie capable de recevoir ce corps. Ces deux choses posées, il ne s'ensuit point encore que ce corps soit actuellement dans ce lieu ; car il peut être aussitôt ailleurs, et rien de ce que nous avons vu ne le détermine à cette situation. Que faut-il donc pour l'y déterminer ? Il faut que Dieu, qui crée de nouveau son ouvrage en chaque moment, comme nous l'avons déjà remarqué, détermine ce corps, dans le moment où il le crée, à correspondre plutôt à cette superficie qu'à une autre. Dieu, en donnant l'être dans chaque instant, donne aussi la manière et les circonstances de l'être. Par exemple, il crée le corps A voisin du corps B, plutôt que du corps C, parce que le corps qu'il crée est par lui-même indifférent à ces divers rapports. Ainsi la même action

de Dieu qui crée le corps fait sa position actuelle. Le même qui le crée le modifie, et le rend contigu au corps qu'il lui plaît.

Tout de même, quand Dieu tire du néant une puissance intelligente, et que d'ailleurs il a formé des natures intelligibles, il ne s'ensuit pas qu'une de ces créatures intelligibles doive être plutôt qu'une autre l'objet de cette intelligence. La puissance ne peut être déterminée par les objets, puisque je les suppose tous également intelligibles : par où le sera-t-elle donc? par elle-même? nullement; car étant en chaque moment créée, elle se trouve en chaque moment dans l'actuelle modification où Dieu la met par cette création toujours actuelle. C'est donc le choix de Dieu qui la modifie comme il lui plaît. Il la détermine à un objet particulier de sa pensée, comme il détermine un corps à correspondre par sa dimension à une certaine superficie plutôt qu'à une autre. Si un corps était immense, il seroit partout, n'auroit aucune borne et par conséquent ne seroit resserré dans aucune superficie. De même, si mon intelligence étoit infinie, elle atteindroit toute vérité intelligible, et ne seroit bornée à aucune en particulier. Ainsi le corps infini n'auroit aucun lieu, et l'esprit infini n'auroit aucun objet particulier de sa pensée. Mais comme je connois l'un et l'autre borné, il faut que Dieu crée à chaque moment l'un et l'autre dans des bornes précises : la borne de l'étendue, c'est le lieu; la borne de la pensée, c'est l'objet particulier. Ainsi je conçois que c'est Dieu qui me rend les absents présents.

J'avoue qu'il reste encore une difficulté, qui est de savoir ce que c'est qu'un individu. Tout le reste, comme nous l'avons vu, consiste en des vérités universelles et immuables que j'appelle idées, qui sont Dieu même. Mais elles ne sont point l'être singulier; et dans cet être singulier j'observe deux choses : la première est son existence actuelle, qui est contingente et variable; la seconde est sa correspondance à un certain degré d'être qui est en Dieu, et dont cet individu est lui-même une communication. Cette correspondance est l'espèce de cette créature, et cela rentre dans les idées universelles.

Pour l'existence actuelle, il m'est impossible de l'expliquer; car je n'ai point de terme plus clair pour définir ceux-là. Il est inutile de m'objecter que deux individus ne peuvent être distingués par l'existence actuelle, qui, loin d'être la différence essentielle de chacun d'eux, leur est commune, puisque tous deux existent actuellement. C'est un sophisme facile à démêler.

L'existence actuelle peut être prise génériquement ou singulièrement. L'existence actuelle prise génériquement, non-seulement n'est point la différence dernière d'un être, mais elle est, au contraire, le genre suprême, et le plus universel de tous. Que si on veut de bonne foi considérer l'existence actuelle sans abstraction, il est vrai de dire qu'elle est précisément ce qui distingue une chose d'une autre. L'existence actuelle de mon voisin n'est point la mienne; la mienne n'est point celle de mon voisin; l'une est entièrement indépendante de l'autre : il peut cesser d'être sans que mon existence soit en péril; la sienne ne souffrira rien quand je serai anéanti. Cette indépendance

réciproque montre l'entière distinction, et c'est la véritable différence individuelle. Cette existence actuelle et indépendante de toute autre existence produite est l'être singulier ou l'individu : cet être singulier est vrai et intelligible, selon la mesure dont il existe par communication. Il est intelligible, je suis intelligent, et c'est Dieu qui me modifie pour rapporter mon intelligence bornée à cet objet intelligible plutôt qu'à un autre : voilà tout ce que je puis concevoir là-dessus. Je conclus donc que l'objet immédiat de toutes mes connoissances universelles est Dieu même, et que l'être singulier ou l'individu créé, qui ne laisse pas d'être réel, quoiqu'il soit communiqué, est l'objet immédiat de mes connoissances singulières.

Ainsi je vois Dieu en tout, ou, pour mieux dire, c'est en Dieu que je vois toutes choses; car je ne connois rien, je ne distingue rien, et je ne m'assure de rien, que par mes idées. Cette connoissance même des individus, où Dieu n'est pas l'objet immédiat de ma pensée, ne peut se faire qu'autant que Dieu donne à cette créature l'intelligibilité, et à moi l'intelligence actuelle. C'est donc à la lumière de Dieu que je vois tout ce qui peut être vu.

Mais quelle différence entre cette lumière et celle qui me paroît éclairer les corps! C'est un jour sans nuage et sans ombre, sans nuit, et dont les rayons ne s'affoiblissent par aucune distance. C'est une lumière qui n'éclaire pas seulement les yeux ouverts et sains : elle ouvre, elle purifie, elle forme les yeux qui doivent être dignes de la voir. Elle ne se répand pas seulement sur les objets pour les rendre visibles; elle fait qu'ils sont vrais, et hors d'elle rien n'est véritable; car c'est elle qui fait tout ce qu'elle montre. Elle est tout ensemble lumière et vérité; car la vérité universelle n'a pas besoin de rayons empruntés pour luire. Il ne faut point la chercher, cette lumière, au dehors de soi : chacun la trouve en soi-même; elle est la même pour tous. Elle découvre également toute chose; elle se montre à la fois à tous les hommes dans tous les coins de l'univers. Elle met au dedans de nous ce qui est la distance la plus éloignée; elle nous fait juger de ce qui est au delà des mers, dans les extrémités de la terre, par ce qui est au dedans de nous. Elle n'est point nous-mêmes; elle n'est point à nous; elle est infiniment au-dessus de nous : cependant elle nous est si familière et si intime, que nous la trouvons toujours aussi près de nous que nous-mêmes. Nous nous accoutumons même à supposer, faute de réflexion, qu'elle n'est rien de distingué de nous. Elle nous réconcilie souvent avec nous-mêmes : jamais elle ne tarit, jamais elle ne nous trompe; et nous ne nous trompons que faute de la consulter assez attentivement, ou en décidant avec impatience quand elle ne décide pas.

O vérité, ô lumière, tous ne voient que par vous; mais peu vous voient et vous reconnoissent. On ne voit tous les objets de la nature que par vous; et on doute si vous êtes. C'est à vos rayons qu'on discerne toutes les créatures; et on doute si vous luisez! Vous brillez en effet dans les ténèbres; mais les ténèbres ne vous comprennent pas et ne veulent pas vous comprendre. O douce lumière! heureux qui vous

voit! heureux, dis-je, par vous, car vous êtes la vérité et la vie! Quiconque ne vous voit pas est aveugle : c'est trop peu, il est mort. Donnez-moi donc des yeux pour vous voir, un cœur pour vous aimer. Que je vous voie, et que je ne voie plus rien! Que je vous voie, et tout est fait pour moi. Je suis rassasié dès que vous paroissez.

Chap. V. — *De la nature et des attributs de Dieu.*

J'ai reconnu un premier être, qui a fait tout ce qui n'est point lui : mais il s'en faut bien que j'aie assez médité ce qu'il est, et comment tout le reste est par lui. J'ai dit qu'il est l'être infini, mais infini par extension, comme dit l'école, et non par collection : ce qui est un est plus que ce qui est plusieurs. L'unité peut être parfaite; la multitude ne peut l'être, comme nous l'avons vu. Je conçois un être qui est souverainement un, et souverainement tout : il n'est formellement aucune chose singulière; il est éminemment toutes choses en général. Il ne peut être resserré dans aucune manière d'être.

Être une certaine chose précise, c'est n'être que cette chose en particulier. Quand je dis de l'être infini qu'il est l'Être simplement, sans rien ajouter, j'ai tout dit. Sa différence, c'est de n'en avoir point. Le mot d'infini, que j'ai ajouté, ne lui donne rien d'effectif; c'est un terme presque superflu, que je donne à la coutume et à l'imagination des hommes. Les mots ne doivent être ajoutés que pour ajouter au sens des choses. Ici, qui ajoute au mot d'être diminue le sens, bien loin de l'augmenter : plus on ajoute, plus on diminue; car ce qu'on ajoute ne fait que limiter ce qui étoit dans sa première simplicité sans restriction. Qui dit l'Être sans restriction emporte l'infini; et il est inutile de dire l'infini, quand on n'a ajouté aucune différence au genre universel pour le restreindre à une espèce, ou à un genre inférieur. Dieu est donc l'Être; et j'entends enfin cette grande parole de Moïse : *Celui qui est m'a envoyé vers vous.* L'Être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, inouï à la multitude.

J'ai l'idée de deux espèces de l'être : je conçois l'être pensant et l'être étendu. Que l'être étendu existe actuellement ou non, il est certain que j'en ai l'idée. Mais comme cette idée ne renferme point cette existence actuelle, il pourroit n'exister pas, quoique je le conçoive. Outre ces deux espèces de l'être, Dieu peut en tirer du néant une infinité d'autres, dont il ne m'a donné aucune idée; car il peut former des créatures correspondantes aux divers degrés d'être qui sont en lui, en remontant jusqu'à l'infini. Toutes ces espèces d'êtres sont en lui comme dans leur source. Tout ce qu'il y a d'être, de vérité et de bonté dans chacune de ces essences possibles découle de lui, et elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est actuellement en Dieu.

Dieu est donc véritablement en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles, dont je n'ai point d'idée dis-

tincte. Il a tout l'être du corps, sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit, sans être borné à l'esprit; et de même des autres essences possibles. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces; vous demeurerez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

Il s'ensuit de là que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit : à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre; car qui dit ces deux sortes de substance dit une différence précise de l'être, et par conséquent une borne, qui ne peut jamais convenir à l'être universel.

Pourquoi donc dit-on que Dieu est un esprit? d'où vient que l'Écriture même l'assure? C'est pour apprendre aux hommes grossiers que Dieu est incorporel, et que ce n'est point un être borné par la nature matérielle : c'est encore dans le dessein de faire entendre que Dieu est intelligent comme les esprits, et qu'il a en lui tout le positif, c'est-à-dire toute la perfection de la pensée, quoiqu'il n'en ait point la borne. Mais enfin, quand il envoie Moïse avec tant d'autorité pour prononcer son nom, et pour déclarer ce qu'il est, Moïse ne dit point : « Celui qui est esprit m'a envoyé vers vous; » il dit : *Celui qui est*. Celui *qui est* dit infiniment davantage que Celui *qui est esprit*. Celui qui est esprit n'est qu'esprit : Celui qui est est, tout être, et est souverainement, sans être rien de particulier. Il ne faut point disputer sur une équivoque.

Au sens ou l'Écriture appelle Dieu esprit, je conviens qu'il en est un; car il est incorporel et intelligent : mais, dans la rigueur des termes métaphysiques, il faut conclure qu'il n'est non plus esprit que corps. S'il étoit esprit, c'est-à-dire déterminé à ce genre particulier d'être, il n'auroit aucune puissance sur la nature corporelle, ni aucun rapport à tout ce qu'elle contient; il ne pourroit ni la produire, ni la conserver, ni la mouvoir. Mais quand je le conçois dans ce genre que l'école appelle transcendentel, que nulle différence ne peut jamais faire déchoir de sa simplicité universelle, je conçois qu'il peut également tirer de son être simple et infini les esprits, les corps, et toutes les autres essences possibles qui correspondent à ses degrés infinis d'être.

Article premier. — *Unité de Dieu.* — J'ai commencé à découvrir l'être qui est par lui-même : mais il s'en faut bien que je le connoisse; et je n'espère pas même de le connoître tout entier, puisqu'il est infini, et que ma pensée a des bornes. Je conçois néanmoins que je puis en connoître beaucoup de choses très-utiles, en consultant l'idée que j'ai de la suprême perfection. Tout ce qui est clairement renfermé dans cette idée doit être attribué à cet être souverain; et je dois aussi conclure de lui tout ce qui est contraire à cette idée. Il ne me reste donc, pour connoître Dieu autant qu'il peut être connu par ma foible raison, qu'à chercher dans cette idée tout ce que je puis concevoir de plus parfait. Je suis assuré que c'est Dieu Tout ce qui paroît excellent, mais au-dessus de quoi on peut encore concevoir un autre degré d'ex-

cellence, ne peut lui appartenir; car il n'est pas seulement la perfection, mais il est la perfection suprême en tout genre. Ce principe est bientôt posé : mais il est très-fécond ; les conséquences en sont infinies; et c'est à moi à prendre garde de les tirer toutes, sans me relâcher jamais.

I. L'être qui est par lui-même est un, comme je l'ai déjà remarqué : s'il étoit composé, il ne seroit plus souverainement parfait; car je conçois qu'à choses égales d'ailleurs, ce qui est simple, indivisible et véritablement un, est plus parfait que ce qui est divisible et composé de parties. J'ai même déjà reconnu que nul composé divisible ne peut être véritablement infini.

II. Je conçois qu'il ne peut point y avoir deux êtres infiniment parfaits. Toutes les raisons qui me convainquent qu'il faut qu'il y en ait un ne me mènent point à croire qu'il y en ait deux. Il faut qu'il y ait un être par lui-même qui ait tiré du néant tous les autres êtres qui ne sont point par eux-mêmes : cela est clair. Mais un seul être par soi-même suffit pour tirer du néant tout ce qui en a été tiré. A cet égard, deux ne feroient pas plus qu'un : par conséquent rien n'est plus inutile et plus téméraire que d'en croire plusieurs. Deux également parfaits seroient semblables en tout, et l'un ne seroit qu'une répétition inutile de l'autre. Il n'y a pas plus de raison de croire qu'il y en a deux, que de croire qu'il y en a cinq cent mille. De plus, je conçois qu'une infinité d'êtres infiniment parfaits ne mettroient dans la nature rien de réel au delà d'un seul être infiniment parfait. Rien ne peut aller au delà du véritable infini; et quand on s'imagine que plusieurs infinis font plus qu'un infini tout seul, c'est qu'on perd de vue ce que c'est que l'infini, et qu'on détruit, par une imagination fausse, ce qu'on avoit supposé en consultant la pure idée de l'infini.

Il ne peut pas y avoir plusieurs infinis. Qui dit plusieurs dit une augmentation de nombres. L'infini ne peut admettre ni nombre ni augmentation. Cent mille êtres infiniment parfaits ne pourroient faire tous ensemble dans leur collection qu'une perfection infinie, et rien au delà. Un seul être infiniment parfait fournit également cette infinie perfection; avec cette différence qu'un seul être infiniment parfait est infiniment un et simple, au lieu que cette collection infinie d'êtres infiniment parfaits auroit le défaut de la composition ou de la collection, et par conséquent seroit moins parfaite qu'un seul être qui auroit dans son unité l'infinie et souveraine perfection; ce qui détruit la supposition et renferme une contradiction manifeste.

D'ailleurs il faut remarquer que si nous supposons deux êtres dont chacun soit par lui-même, aucun des deux ne sera véritablement d'une perfection infinie; en voici la preuve, qui est claire : Une chose n'est point infiniment parfaite quand on peut en concevoir une autre d'une perfection supérieure. Or est-il que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres par eux-mêmes que nous venons de supposer : donc ces deux êtres ne seroient point infiniment parfaits.

Il me reste à prouver que je conçois quelque chose de plus parfait que ces deux êtres, et je n'aurai aucune peine à le démontrer. Quelque

concorde et quelque union qu'on se représente entre deux premiers êtres, il faut toujours se les représenter comme deux puissances mutuellement indépendantes, et dont l'une ne peut rien ni sur l'action ni sur les ouvrages de l'autre. Voilà ce qu'on peut penser de mieux pour ces deux êtres, pour éviter l'opposition entre eux; mais ce système est bientôt renversé. Il est plus parfait de pouvoir tout seul produire toutes les choses possibles, que de n'en pouvoir produire qu'une partie, quelque infinie qu'on veuille se l'imaginer, et d'en laisser à une autre cause une autre partie également infinie à produire de son côté. En un mot, il est plus parfait de réunir en soi la toute-puissance, que de la partager avec un autre égal à soi. Dans ce système, chacun de ces deux êtres n'auroit aucun pouvoir sur tout ce que l'autre auroit fait : ainsi sa puissance seroit bornée, et nous en concevons une autre bien plus grande; je veux dire celle d'un seul premier être qui réunisse en lui la puissance des deux autres. Donc un seul être par soi-même est quelque chose de plus parfait que deux êtres qui auroient par eux-mêmes l'existence.

Cela posé, il s'ensuit clairement que pour remplir mon idée d'un être infiniment parfait, de laquelle je ne dois jamais rien relâcher, il faut que je lui attribue d'être souverainement un. Ainsi, qui dit perfection souveraine et infinie réduit manifestement tout à l'unité. Je ne puis donc avoir aucune idée de deux êtres infiniment parfaits; car l'un partageant la même puissance infinie avec l'autre, il partageroit aussi avec lui l'infinie perfection, et par conséquent chacun d'eux seroit moins puissant et moins parfait que s'il étoit tout seul. D'où il faut conclure, contre la supposition, que ni l'un ni l'autre ne seroit véritablement cette souveraine et infinie perfection que je cherche, et qu'il faut que je trouve quelque part, puisque j'en ai une idée claire et distincte.

On peut encore faire ici une remarque décisive : c'est que si ces deux êtres qu'on suppose sont également et infiniment parfaits, ils se ressemblent en tout; car si chacun contient toute perfection, il n'y en a aucune dans l'un qui ne soit de même dans l'autre. S'ils sont si exactement semblables en tout, il n'y a rien qui distingue l'idée de l'un d'avec l'idée de l'autre; et on ne peut les discerner que par l'indépendance mutuelle de leur existence, comme les individus d'une même espèce. S'ils n'ont aucune distinction ou dissemblance dans l'idée, il n'est donc pas vrai que j'aie des idées distinctes de deux êtres de cette nature, et par conséquent je ne dois pas croire qu'ils existent.

III. Il est évident qu'il ne peut point y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient inégaux, en sorte qu'il y en ait un supérieur aux autres, et auquel les autres soient subordonnés. J'ai déjà remarqué que tout être qui existe par soi-même et nécessairement est au souverain degré de l'être, et par conséquent de la perfection. S'il est souverainement parfait, il ne peut être inférieur en perfection à aucun autre. Donc il ne peut y avoir plusieurs êtres par eux-mêmes qui soient subordonnés les uns aux autres; il ne peut y en avoir qu'un seul infiniment parfait, et nécessairement existant par soi-même. Tout ce qui

existe au-dessous de celui-là n'existe que par lui, et par conséquent tout ce qui lui est inférieur est infiniment au-dessous de lui; puisqu'il y a une distance infinie entre l'existence nécessaire par soi-même, qui emporte l'infinie perfection, et l'existence empruntée d'autrui, qui emporte toujours une perfection bornée, et par conséquent, s'il m'est permis de parler ainsi, une imperfection infinie.

L'être par lui-même ne peut être qu'un. Il est l'être sans rien ajouter. S'il étoit deux, ce seroit un ajouté à un, et chacun des deux ne seroit plus l'être sans rien ajouter. Chacun des deux seroit borné et restreint par l'autre. Les deux ensemble feroient la totalité de l'être par soi, et cette totalité seroit une composition. Qui dit composition dit parties et bornes, parce que l'une n'est point l'autre. Qui dit composition de parties dit nombre, et exclut l'infini. L'infini ne peut être qu'un. L'être suprême doit être la suprême unité, puisque être et unité sont synonymes. Nombre et bornes sont synonymes pareillement. De tous les nombres, celui qui est le plus éloigné de l'unité c'est le nombre de deux, parce qu'il est nombre comme les autres, et qu'il est le plus borné de tous. Il n'y a aucun des autres nombres, quelque grand qu'on le conçoive, qui ne demeure toujours infiniment au-dessous de l'infini.

J'en conclus que plusieurs dieux non-seulement ne seroient pas plus qu'un seul Dieu, mais encore seroient infiniment moins qu'un seul. 1° Ils ne seroient pas plus qu'un seul; car cent millions d'infinis ne peuvent jamais surpasser un seul infini : l'idée véritable de l'infini exclut tout nombre d'infinis, et l'infinité même d'infinis. Qui dit infinité d'infinis ne fait qu'imaginer une multitude confuse d'êtres indéfinis, c'est-à-dire sans bornes précises, mais néanmoins véritablement bornés. Dire une infinité d'infinis, c'est un pléonasme et une vaine et puérile répétition du même terme, sans pouvoir rien ajouter à la force de sa simplicité ; c'est comme si on parloit de l'anéantissement du néant. Le néant anéanti est ridicule, et il n'est pas plus néant que le néant simple. De même l'infinité des infinis n'est que le simple infini unique et indivisible. Qui dit simplement infini dit un être auquel on ne peut rien ajouter, et qui épuise tout être. Si on pouvoit y ajouter, ce qui pourroit être ajouté étant distingué de cet infini ne seroit point lui, et seroit quelque chose qui en seroit la borne. Donc l'infini auquel on pourroit ajouter ne seroit pas un vrai infini. L'infini étant l'être auquel on ne peut rien ajouter, une infinité d'infinis ne seroient pas plus que l'infini simple. Ils sont donc clairement impossibles; car les nombres ne sont que des répétitions de l'unité, et toute répétition est une addition. Puisqu'on ne peut ajouter à l'infini, il est évident qu'il est impossible de le répéter. Le tout est plus que les parties : les infinis simples, dans cette supposition, seroient les parties; l'infinité d'infinis seroit le tout, et le tout ne seroit point plus que chaque partie. Donc il est absurde et extravagant de vouloir imaginer ni une infinité d'infinis, ni même aucun nombre d'infinis.

2° J'ajoute que plusieurs infinis seroient infiniment moins qu'un; un infini véritablement un est véritablement infini. Ce qui est parfai-

tement et souverainement un est parfait, est l'être souverain, est l'être infini, parce que l'unité et l'être sont synonymes. Un nombre pluriel ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul infini. Ce qui est composé consiste en des parties, dont l'une réellement n'est point l'autre, dont l'une est la borne de l'autre. Tout ce qui est composé de parties bornées est un nombre borné, et ne peut jamais faire la suprême unité, qui est l'être suprême et le vrai infini. Ce qui n'est pas véritablement infini est infiniment moindre que l'infini véritable. Donc plusieurs infinis ou une infinité d'infinis seroient infiniment moins qu'un seul véritable infini. Dieu est l'infini. Donc il est évident qu'il est un, et que plusieurs dieux ne seroient pas dieux. Cette supposition se détruit elle-même. En multipliant l'unité infinie, on la diminue, parce qu'on lui ôte son unité, dans laquelle seule peut se trouver le vrai infini.

Le vrai infini est l'être le plus être que nous puissions concevoir. Il faut remplir entièrement cette idée de l'infini, pour trouver l'être infiniment parfait. Cette idée épuise d'abord tout l'être, et ne laisse rien pour la multiplication. Un seul être qui est par lui seul, qui a en soi la totalité de l'être, avec une fécondité unique et universelle, en sorte qu'il fait être tout ce qui lui plaît, et que rien ne peut être hors de lui que par lui seul, est sans doute infiniment supérieur à un être qu'on suppose par soi indépendant et fécond, mais qui a un égal indépendant et fécond comme lui. Outre que ces deux prétendus infinis seroient la borne l'un de l'autre, et par conséquent ne seroient ni l'un ni l'autre rien moins qu'infinis; de plus, chacun d'eux seroit moins qu'un seul infini qui n'auroit point d'égal. La simple égalité est une dégradation par comparaison à l'être unique, et supérieur à tout ce qui n'est pas lui.

Enfin, chacun de ces deux dieux connoîtroit ou ignoreroit son égal. S'il l'ignoroit, il auroit une intelligence défectueuse; il seroit ignorant d'une vérité infinie. S'il connoissoit parfaitement son égal, son intelligence surpasseroit infiniment son intelligibilité. Son intelligibilité seroit la vérité au delà de laquelle son intelligence apercevroit une autre intelligibilité infinie; je veux dire celle de son égal; son intelligibilité et son intelligence seroient pourtant sa propre essence: donc il seroit plus parfait et moins parfait que lui-même, ce qui est impossible.

De plus, voici une autre contradiction. Ou chacun de ces deux infinis pourroit produire des êtres à l'infini, ou il ne le pourroit pas. S'il ne le pouvoit pas, il ne seroit pas infini, contre la supposition. Si, au contraire, il le pouvoit indépendamment de l'autre, le premier qui commenceroit à produire des êtres détruiroit son égal; car cet égal ne pourroit point produire ce que le premier auroit produit: donc sa puissance seroit bornée par cette restriction. Borner sa puissance, ce seroit borner sa perfection, et par conséquent sa substance même. Donc il est clair que le premier des deux qui agiroit librement sans l'autre détruiroit l'infini de son égal. Que si on suppose qu'ils ne peuvent agir l'un sans l'autre, je conclus que ces deux puissances réciproquement

dépendantes sont imparfaites et bornées l'une par l'autre, et qu'elles font un composé fini. Il faut donc revenir à une puissance véritablement une et indivisible, pour trouver le véritable infini.

Il n'y auroit pas plus de raison à admettre deux êtres infinis qu'à en admettre cent mille, et qu'à en admettre un nombre infini. On ne doit admettre l'infini qu'à cause de l'idée que nous en avons. Il n'est donc question que de trouver ce qui remplit cette idée. Or est-il qu'un seul infini la remplit tout entière; qu'une infinité d'infinis n'y ajoutent rien; qu'au contraire ils se détruiroient les uns les autres, et que leur collection ne feroit plus qu'un tout fini, par une contradiction manifeste. Donc il est évident qu'il ne peut y avoir qu'un seul infini.

Il faut même comprendre qu'il ne peut jamais y avoir dans la nature plusieurs infinis en divers genres. Les genres ne sont que des restrictions de l'être; toutes les diversités d'être ne peuvent consister que dans les divers degrés ou bornes d'être, suivant lesquelles l'être est distribué; mais enfin il n'y a en toutes choses que de l'être, et les différences ne sont que de pures bornes ou négations. Il n'y a rien de réel et de positif que l'être; car tout ce qui n'est pas l'être n'est rien; les natures ne sont point différentes les unes des autres par l'être ; car c'est, au contraire, par l'être qu'elles sont communes; elles ne sont donc différentes que par leur degré d'être, ou leur borne, qui est une négation. Suivant que les natures sont plus ou moins bornées, suivant qu'elles ont plus ou moins d'être, elles sont plus ou moins parfaites. Comme les divers degrés du thermomètre marquent le plus ou le moins de chaleur dans l'air, les divers degrés de l'être font le plus ou le moins de perfection des natures. C'est ce qui constitue tous les genres et toutes les espèces. Enfin on ne peut jamais concevoir dans aucune nature que l'être et sa restriction. Elle n'a rien de réel et de positif que l'être; et il n'y a jamais rien d'ajouté à l'être que sa restriction ou borne, qui n'est qu'une négation d'être ultérieur. Un genre n'étant donc qu'une certaine borne précise de l'être, il seroit ridicule de supposer jamais aucun infini en aucun genre particulier; ce seroit faire des infinis dans des bornes précises. Le vrai infini exclut tout genre et toute notion limitée; le vrai infini épuise tous les degrés d'être, et par conséquent tous les genres, qui ne consistent que dans ces degrés précis : ce qui est tout être n'est d'aucun genre d'être. Il est donc évidemment absurde de s'imaginer des infinis en divers genres; c'est n'avoir l'idée ni des genres ni de l'infini. Qui dit infini dit tous les degrés d'être réunis dans une suprême indivisibilité, et un être qui épuise tous les genres sans se renfermer en aucun.

Il ne peut y avoir deux infinis qui soient en rien différents l'un de l'autre, parce que ce qui seroit dans l'un et qui ne seroit pas dans l'autre seroit à l'égard de cet autre une borne de son être, et une chose réelle qu'on pourroit y ajouter: par conséquent il ne seroit pas infini. Deux vrais infinis ne pourroient donc jamais être distingués l'un de l'autre, parce qu'on ne pourroit jamais trouver dans l'un aucune chose que l'autre n'eût pas précisément de même.

Il ne me reste qu'une difficulté; la voici: c'est que j'ai admis une

extension, pour ainsi dire, de l'être, qui est très-différente de son intention. L'intention consiste dans les degrés; l'extension, dans le nombre d'êtres distingués les uns des autres qui ont le même degré d'être. Puisqu'il peut y avoir, outre un être infini, plusieurs êtres bornés qui ont tous certains degrés d'être correspondants aux divers degrés qui sont tous réunis indivisiblement dans cet être infini, il s'ensuit que cet être infini n'épuise tout l'être qu'intensivement, c'est-à-dire qu'il a en lui tous les degrés, en remontant toujours à l'infini. Mais il n'épuise point l'être extensivement, puisqu'il peut y avoir d'autres êtres réellement distingués de lui, et possédant d'une manière bornée des degrés d'être qui sont en lui sans bornes. Puisqu'un être infini n'épuise pas l'être extensivement, il peut y avoir deux êtres infinis : chacun d'eux épuisera l'être intensivement, car chacun aura tous les degrés d'être; mais ils ne l'épuiseront pas extensivement, car il sera vrai de dire qu'extensivement ils ne seront que deux, ce qui est beaucoup au-dessous de la multitude des êtres que nous reconnoissons déjà extensivement. Voilà, ce me semble, l'objection dans toute sa force.

Elle a quelque chose de vrai. Je conçois qu'un infini ni cent infinis intensifs ne peuvent épuiser l'être extensivement: il n'y auroit qu'une extension ou multiplication infinie d'êtres distingués les uns des autres qui épuiseroient l'être pris extensivement; en un mot, un seul infini intensif épuise l'être intensivement, et il faudroit de même un infini extensif, c'est-à-dire une infinité d'êtres réellement distingués les uns des autres, pour épuiser l'être pris extensivement. Mais le nombre infini d'êtres distingués les uns des autres est impossible, parce qu'il est essentiel à l'infini d'être indivisible, et par conséquent sans aucun nombre. Dès qu'on mettroit la moindre distinction ou divisibilité, c'est-à-dire le moindre nombre ou répétition d'unités, dans l'infini, on le détruiroit; car on pourroit retrancher une unité après laquelle l'infini amoindri ne seroit plus infini, et par conséquent il ne l'auroit jamais été; car un tout qui est fini après le retranchement d'une partie bornée ne pouvoit être infini quand cette partie bornée y étoit. Deux finis ne peuvent jamais faire un infini. De là il faut conclure que tout être composé de parties, et qui renferme un vrai nombre, ne peut jamais être que fini.

Ce principe évident posé, je conclus trois choses : 1° S'il y avoit plusieurs infinis, ils n'en pourroient jamais faire qu'un seul. 2° Ils feroient moins qu'un seul infini; car le total de ces infinis rassemblés seroit une composition et un nombre : donc le tout seroit fini. 3° Un seul infini est conçu plus parfait que plusieurs infinis distingués ne peuvent l'être : donc plusieurs sont impossibles, car ils ne seroient pas dans la plus haute perfection qu'on puisse concevoir.

J'avoue qu'un seul infini, ni cent mille infinis, n'épuisent pas l'être extensivement; car, en tant que distingués les uns des autres, ils ne sont que le nombre de cent mille, qui est un nombre borné en eux, comme il le seroit dans des hommes. Mais je trouve que la nature de l'infini est d'être essentiellement un, et incompatible avec un autre infini. Je ne puis admettre l'infini que par l'idée que j'en ai, et l'idée que

j'en ai exclut évidemment toute multiplication, même extensive, de l'infini. Cette multiplication, qui semble d'abord possible du côté par où l'infini semble fini, qui est le nombre, se trouve néanmoins absolument impossible par la véritable nature de l'infini, qui est essentiellement sans bornes en tout genre réel. Qui dit infini dit ce qui n'a aucune borne en aucun sens concevable : l'infini est donc infini par son unité même. Cette unité n'est pas, comme les unités bornées, un commencement de nombre auquel on peut ajouter : c'est une unité pleine et infinie, à laquelle vous ne pouvez ajouter qu'en la détruisant par une contradiction grossière. C'est se tromper à plaisir que de s'imaginer Dieu un, comme chaque individu créé est un. De telles unités sont les derniers êtres ; car un est le plus bas degré des nombres : tout pluriel est au-dessus de telles unités. Concevoir Dieu comme étant un de cette façon, c'est n'en avoir aucune idée. L'un infini épuise tous les nombres, et n'en admet aucun, comme l'immensité renferme toutes les étendues sans en admettre aucune, et comme l'éternité renferme toutes les successions sans en admettre jamais l'ombre. Cette unité, qui est infinie et infiniment une, ne peut être plus une qu'elle l'est.

Voici donc la contradiction qui se trouve à admettre plusieurs infinis. D'un côté, le total de ces infinis ne seroit pas souverainement un ; il ne seroit rien moins que la suprême unité que je cherche, et qui seule remplit mon idée. D'un autre côté, chacune de ces unités ne seroit pas aussi infinie qu'elle pourroit l'être ; car une unité qui en exclut toute autre en tout genre est encore plus infinie que celle qui peut avoir une égale : or ce qui nous paroît le plus infini est le seul infini véritable : il n'y auroit donc ni unité pleinement infinie en tout genre, qui est le seul véritable infini, ni l'infini souverainement un, en sorte qu'on ne pût rien concevoir de plus un, de plus simple, de plus indivisible, de moins composé par des nombres. Il faut donc conclure que cette objection, qui n'est rien dans son fond, n'est fortifiée que par une grossière habitude de mon imagination, qui, par la règle commune des nombres pour les choses finies, ajoute toujours de nouvelles unités à la première unité conçue. L'un infini est plus que toutes les pluralités ; il ne souffre aucune addition ; il n'est point un à notre mode pour n'être qu'un : il est un pour être tout. Cet un infini et infiniment un peut faire des êtres distingués de lui et bornés : mais ces êtres ne sont point une addition à son infini, car le fini joint à l'infini ne fait rien ; il ne peut y avoir entre eux aucune mesure ; c'est un être d'un autre ordre, qui ne peut faire avec lui ni composition, ni addition, ni nombre. Mais deux infinis seroient égaux ; ils feroient un nombre véritable et par conséquent fini ; ils seroient parties de ce tout dont l'idée est présente à mon esprit quand je prononce le mot d'infini. Les deux ensemble ne seroient réellement qu'un seul infini ; il faudroit ou qu'on ne pût ni les diviser ni les distinguer par l'idée, auquel cas ce ne seroit plus qu'un seul et même être infiniment simple ; ou qu'ils fissent une composition d'un seul infini dont ils seroient les parties, auquel cas ce seroit un tout divisible, nombrable et borné. Voilà la conclusion où je retombe toujours invinciblement. Donc il n'y a et il ne peut y

avoir qu'un seul infini, qui est une unité d'une autre nature que toutes les autres, et qui ne souffre d'addition en aucun genre.

Après cet examen, je n'ai pas besoin de raisonner sur la multitude des dieux, dont les poëtes ont fait divers degrés. Il ne peut y avoir qu'un seul infini : tout ce qui n'est pas cet unique infini est fini; tout ce qui est fini est infiniment au-dessous de l'infini. Donc il y a la plus essentielle des différences entre le plus parfait des êtres finis qui sont possibles et concevables, et cet unique infini par qui seul tous ces êtres peuvent être possibles. Donc tous ces êtres, quoique inégaux entre eux, sont tous égaux par comparaison à l'infini, puisqu'ils lui sont tous infiniment inférieurs, et que toutes ces infériorités sont égales en tant qu'infinies; car il ne peut y avoir d'inégalité entre des infinis. Donc tout être, si parfait qu'on le conçoive, s'il n'est point l'unique infini, n'est devant lui que comme un néant; et, loin de mériter un nom et un honneur commun avec lui, ne peut servir qu'à être devant lui comme s'il n'étoit pas.

Quelle folie donc d'adorer plusieurs dieux! Pourquoi en croirois-je plus d'un? L'idée de la souveraine perfection ne souffre que l'unité. O vous, Être infini qui vous montrez à moi, vous êtes tout, et il ne faut plus rien chercher après vous. Vous remplissez toutes choses, et il ne reste plus de place, ni dans l'univers, ni dans mon esprit même, pour une autre perfection égale à la vôtre. Vous épuisez toute ma pensée. Tout ce qui n'est pas vous est infiniment moins que vous. Tout ce qui n'est pas vous-même n'est qu'une ombre de l'être, un être à demi tiré du néant, un rien dont il vous plaît de faire quelque chose pour quelques moments.

O Être seul digne de ce nom, qui est semblable à vous? Où sont donc ces vains fantômes de divinité que l'on a osé comparer à vous? Vous êtes, et tout le reste n'est point devant vous. Vous êtes, et tout le reste, qui n'est que par vous, est comme s'il n'étoit pas. C'est vous qui avez fait ma pensée : c'est vous seul qu'elle cherche et qu'elle admire. Si je suis quelque chose, ce quelque chose sort de vos mains. Il n'étoit point, et par vous il a commencé à être. Il sort de vous, et il veut retourner à vous. Recevez donc ce que vous avez fait; reconnoissez votre ouvrage. Périssent tous les faux dieux qui sont les vaines images de votre grandeur! Périsse tout être qui veut être pour soi-même, ou qui veut que quelque autre être soit pour lui! Périsse, périsse tout ce qui n'est point à celui qui a tout fait pour lui-même! Périsse toute volonté monstrueuse et égarée qui n'aime point l'unique bien pour l'amour duquel tout ce qui est a reçu l'être!

Art. II. — *Simplicité de Dieu.* — Je conçois clairement, par toutes les réflexions que j'ai déjà faites, que le premier être est souverainement un et simple; d'où il faut conclure que toutes ses perfections n'en font qu'une, et que si je les multiplie, c'est par la foiblesse de mon esprit, qui, ne pouvant d'une seule vue embrasser le tout qui est infini et parfaitement un, le multiplie pour se soulager, et le divise en autant de parties qu'il a de rapports à diverses choses hors de lui. Ainsi je me représente en lui autant de degrés d'être qu'il en a communiqué aux

créatures qu'il a produites, et une infinité d'autres qui correspondent aux créatures plus parfaites, en remontant jusqu'à l'infini, qu'il pourroit tirer du néant.

Tout de même je me représente cet être unique par diverses faces pour ainsi dire, suivant les divers rapports qu'il a à ses ouvrages: c'est ce qu'on nomme perfections ou attributs. Je donne à la même chose divers noms, suivant ces divers rapports extérieurs; mais je ne prétends point par ces divers noms exprimer des choses réellement diverses.

Dieu est infiniment intelligent, infiniment puissant, infiniment bon: son intelligence, sa volonté, sa bonté, sa puissance, ne sont qu'une même chose. Ce qui pense en lui est la même chose qui veut; ce qui agit, ce qui peut et qui fait tout, est précisément la même chose qui pense et qui veut; ce qui prépare, ce qui arrange et qui conserve tout, est la même chose qui détruit; ce qui punit est la même chose qui pardonne et qui redresse; en un mot, en lui tout est un d'une suprême unité.

Il est vrai que, malgré cette unité suprême, j'ai un fondement de distinguer ces perfections, et de les considérer l'une sans l'autre, quoique l'une soit l'autre réellement. C'est qu'en lui, comme je l'ai remarqué, l'unité est équivalente et infiniment supérieure à la multitude. Ainsi je distingue ces perfections, non pour me représenter qu'elles ont quelque ombre de distinction entre elles, mais pour les considérer par rapport à cette multitude de choses créées que l'unité souveraine surpasse infiniment. Cette distinction des perfections divines, que j'admets en considérant Dieu, n'est donc rien de vrai en lui; et je n'aurois aucune idée de lui, dès que je cesserois de le croire souverainement un. Mais c'est un ordre et une méthode que je mets par nécessité dans les opérations bornées et successives de mon esprit, pour me faire des espèces d'entrepôts dans ce travail, et pour contempler l'infini à diverses reprises, en le regardant par rapport aux diverses choses qu'il fait hors de lui.

Il ne faut point s'étonner que, quand je contemple la Divinité, mon opération ne puisse point être aussi une que mon objet. Mon objet est infini, et infiniment un; mon esprit et mon opération ne sont ni infinis, ni infiniment uns; au contraire, ils sont infiniment bornés et multipliés.

O unité infinie, je vous entrevois, mais c'est toujours en me multipliant! Universelle et indivisible vérité, ce n'est pas vous que je divise; car vous demeurez toujours une et tout entière, et je croirois faire un blasphème que de croire en vous quelque composition! Mais c'est moi, ombre de l'unité, qui ne suis jamais entièrement un. Non, je ne suis qu'un amas et un tissu de pensées successives et imparfaites. La distinction qui ne peut se trouver dans vos perfections se trouve réellement dans mes pensées, qui tendent vers vous, et dont aucune ne peut atteindre jusqu'à la suprême unité. Il faudroit être un autant que vous, pour vous voir d'un seul regard indivisible dans votre unité infinie.

O multiplicité créée, que tu es pauvre dans ton abondance apparente! Tout nombre est bientôt épuisé; toute composition a des bornes étroites; tout ce qui est plus d'un est infiniment moins qu'un. Il n'y a que l'unité; elle seule est tout, et après elle il n'y a plus rien. Tout le reste paroît exister, et on ne sait précisément où il existe, ni quand il existe. En divisant toujours, on cherche toujours l'être qui est l'unité, et on le cherche sans le trouver jamais. La composition n'est qu'une représentation et une image trompeuse de l'être. C'est un je ne sais quoi, qui fond dans mes mains dès que je le presse. Lorsque j'y pense le moins, il se présente à moi, je n'en puis douter : je le tiens; je dis : «Le voilà. » Veux-je le saisir encore de plus près et l'approfondir, je ne sais plus ce qu'il devient, et je ne puis me prouver à moi même que ce que je tiens a quelque chose de certain, de précis et de consistant. Ce qui est réel n'est point plusieurs; il est singulier, et n'est qu'une seule chose. Ce qui est vrai et réel doit sans doute être précisément soi-même, et rien au delà. Mais où trouverons-nous cet être réel et précis de chaque chose, qui la distingue de toute autre? Pour y parvenir, il faut arriver jusqu'à la réelle et véritable unité. Cette unité, où est-elle? Par conséquent, où sera donc l'être et la réalité des choses?

O Dieu, il n'y a que vous! Moi-même je ne suis point : je ne puis me trouver dans cette multitude de pensées successives, qui sont tout ce que je puis trouver de moi. L'unité, qui est la vérité même, se trouve si peu en moi, que je ne puis concevoir l'unité suprême qu'en la divisant et en la multipliant, comme je suis moi-même multiplié. A force d'être plusieurs pensées, dont l'une n'est point l'autre, je ne suis plus rien, et je ne puis pas même voir d'une seule vue celui qui est un, parce qu'il est un, et que je ne le suis pas. Oh! qui me tirera des nombres, des compositions et des successions qui sentent si fort le néant? Plus on multiplie les nombres, plus on s'éloigne de l'être précis et réel, qui n'est que dans l'unité.

Les compositions ne sont que des assemblages de bornes : tout y porte le caractère du néant; c'est un je ne sais quoi qui n'a aucune consistance, qui échappe de plus en plus à mesure que l'on s'y enfonce et qu'on y veut regarder de plus près. Ce sont des nombres magnifiques, et qui semblent promettre les unités qui les composent; mais ces unités ne se trouvent point. Plus on presse pour les saisir, plus elles s'évanouissent. La multitude augmente toujours, et les unités, seuls véritables fondements de la multitude, semblent fuir et se jouer de notre recherche. Les nombres successifs s'enfuient aussi toujours : celui dont nous parlons, pendant que nous en parlons n'est déjà plus : celui qui le touche, à peine est-il, et il finit; trouvez-le si vous pouvez : le chercher, c'est l'avoir déjà perdu. L'autre qui vient n'est pas encore : il sera, mais il n'est rien; et il fera néanmoins un tout avec les autres, qui ne sont plus rien. Quel assemblage de ce qui n'est plus, de ce qui cesse actuellement d'être, et de ce qui n'est pas encore! C'est pourtant cette multitude de néants qui est ce que j'appelle moi : elle contemple l'être, elle le divise pour le contempler; et en le divisant elle confesse que la multitude ne peut contempler l'unité indivisible.

ART. III. — *Immutabilité et éternité de Dieu.* — Quoique je puisse voir d'une vue assez simple la souveraine simplicité de Dieu, je conçois néanmoins comment toute la variété des perfections que je lui attribue se réunit dans un seul point essentiel. Je conçois en lui une première chose, qui est lui-même tout entier, si je l'ose dire, et dont toutes les autres résultent. Posez ce premier point, tout le reste s'ensuit clairement et immédiatement. Mais quel est-il ce premier point? C'est celui-là même par lequel nous avons commencé, et qui m'a découvert la nécessité d'un premier être.

Être par soi-même, c'est là source de tout ce que je trouve en Dieu : c'est par là que j'ai reconnu qu'il est infiniment parfait. Ce qui a l'être par soi existe au suprême degré, et par conséquent possède la plénitude de l'être. On ne peut atteindre au suprême degré et à la plénitude de l'être que par l'infini; car aucun fini n'est jamais ni plein ni suprême, puisqu'il y a toujours quelque chose de possible au-dessus. Donc il faut que l'être par soi-même soit un être infini.

S'il est un être infini, il est infiniment parfait; car l'être, la bonté et la perfection sont la même chose. D'ailleurs on ne peut rien concevoir de plus parfait que d'être par soi; et toute perfection d'un être qui n'est point par soi, quelque haute qu'on se la représente, est infiniment au-dessous de celle d'un être qui est par lui-même : donc l'être qui est par lui-même, et par qui tout ce qui n'est point lui existe, est infiniment parfait.

Il faut même, pour faciliter cette discussion, en réglant les termes dont je suis obligé de me servir, arrêter, une fois pour toutes, qu'à l'avenir ces manières de m'exprimer, *être par soi-même, être nécessaire, être infiniment parfait, premier être, première cause*, et *Dieu*, sont termes absolument synonymes.

De cette idée de l'être nécessaire, j'ai tiré la simplicité et l'unité de Dieu : sa simplicité, parce que rien de composé ne peut être ni infiniment parfait, ni même infini : son unité, puisque s'il y avoit deux êtres nécessaires et indépendants l'un de l'autre, chacun d'eux seroit moins parfait dans cette puissance partagée, qu'un seul qui la réunit tout entière. Maintenant examinons les autres perfections que je dois lui attribuer.

Il est immuable. Ce qui est par soi ne peut jamais être conçu autrement : il a toujours la même raison d'exister, et la même cause de son existence, qui est son essence même. Il est donc immuable dans son existence. Il n'est pas moins incapable de changement pour les manières d'être, que pour le fond de l'être. Dès qu'on le conçoit infini et infiniment simple, on ne peut plus lui attribuer aucune modification; car les modifications sont des bornes de l'être. Être modifié d'une telle façon, c'est être de cette façon, à l'exclusion de toutes les autres. L'infini parfait ne peut donc avoir aucune modification, et par conséquen n'en sauroit changer : il n'en peut avoir non plus pour ses parties que pour son tout, puisqu'il n'a aucune partie : donc il est simplement et absolument immuable.

Ce qu'il produit hors de lui est toujours fini. La créature ayant des

bornes dans son être, elle a par conséquent des modifications : n'étant pas tout être, il faut qu'elle soit quelque être particulier; il faut qu'elle soit resserrée dans les bornes étroites de quelque manière précise d'être. Il n'y a que celui qui est tout qui n'est jamais rien de singulier, et qui efface toutes les distinctions : il est l'être simple et sans restriction.

Quoique chaque modification prise en particulier ne soit pas essentielle à la créature, parce qu'elle n'a rien en soi de nécessaire, rien qui ne soit contingent et variable au gré de celui qui l'a produite, il lui est néanmoins essentiel d'avoir toujours quelque modification. Ce qui n'est point par soi ne peut jamais être tout être; ce qui n'est point tout être ne peut exister qu'avec une borne : vous pouvez changer sa borne; mais il lui en faut toujours une nécessairement.

Aussitôt que j'ai reconnu que la créature est essentiellement bornée, et changeante par la mutabilité de ses bornes, je trouve ce que c'est que le temps. Le temps, sans en chercher une définition plus exacte, est le changement de la créature. Qui dit changement dit succession; car ce qui change passe nécessairement d'un état à un autre : l'état d'où l'on sort précède, et celui où l'on entre suit. Le temps est le changement de l'être créé; le temps est la négation d'une chose très-réelle et souverainement positive, qui est la permanence de l'être; ce qui est permanent d'une absolue permanence n'a en soi ni avant ni après, ni plus tôt ni plus tard. La non-permanence est le changement; c'est la défaillance de l'être, ou la mutation d'une manière en une autre : mais enfin toute mutation renferme une succession, et toute existence bornée emporte une durée divisible et plus ou moins longue.

Il y a des changements incertains, que l'on mesure par d'autres qui sont certains et réglés : comme on peut mesurer une promenade ou un travail qu'on fait, ou une conversation dont on s'occupe, par le cours des astres, par une pendule, ou par une horloge de sable. C'est un changement ou un mouvement incertain d'un être, qu'on mesure par un autre mouvement plus précis et plus uniforme. Quand même les êtres créés ne changeroient point de modifications, il ne laisseroit pas d'y avoir, quant au fond de la substance, une mutation continuelle. Voici comment :

C'est que la création de l'être qui n'est point par lui-même, n'est pas absolue et permanente : l'être qui est par lui-même ne tire point du néant des êtres qui ensuite subsistent par eux-mêmes hors du néant d'une manière fixe; ils ne peuvent continuer à exister qu'autant que l'être nécessaire les soutient hors du néant; ils n'en sont jamais dehors par eux-mêmes : donc ils n'en sont dehors que par un don actuel de l'être. Ce don actuel est libre, et par conséquent révocable : s'il est libre et révocable, il peut être plus ou moins long; dès qu'il peut être plus ou moins long, il est divisible; dès qu'il est divisible, il renferme une succession; dès qu'on y met une succession, voilà un tissu de créations successives. Ainsi ce n'est point une existence fixe et permanente; ce sont des existences bornées et divisibles, qui se renouvellent sans cesse par de nouvelles créations.

Il est donc certain que tout est successif dans la créature, non-seu-

lement la variété des modifications, mais encore le renouvellement continuel d'une existence bornée. Cette non-permanence de l'être créé est ce que j'appelle le temps. Ainsi, loin de vouloir connoître l'éternité par le temps, comme je suis tenté de le faire, il faut, au contraire, faire connoître le temps par l'éternité : car on peut connoître le fini par l'infini, en y mettant une borne ou négation; mais on ne peut jamais connoître l'infini par le fini, car une borne ou négation ne donne aucune idée de ce qui est souverainement positif.

Cette non-permanence de la créature est donc ce que je nomme le temps; par conséquent la parfaite et absolue permanence de l'être nécessaire et immuable est ce que je dois nommer l'éternité. Dieu ne peut changer de modifications, puisqu'il n'en peut jamais avoir aucune, le vrai infini ne souffrant point de bornes dans son être. Il ne peut avoir aucune borne dans son existence : par conséquent il ne peut avoir aucun temps ni durée; car ce que j'appelle durée, c'est une existence divisible et bornée; c'est ce qui est précisément opposé à la permanence. Il est donc permanent et fixe dans son existence.

J'ai déjà remarqué que, comme tout être divisible est borné, aussi tout véritable infini est indivisible. L'existence divine, qui est infinie, est donc indivisible. Si elle n'est point divisible comme l'existence bornée des créatures dans lesquelles il y a ce que l'on appelle la partie antérieure et la partie postérieure, il s'ensuit donc que cette existence infinie est toujours tout entière. Celle des créatures n'est jamais toute à la fois; ses parties ne peuvent se réunir; l'une exclut l'autre, et il faut que l'une finisse afin que l'autre commence.

La raison de cette incompatibilité entre ces parties d'existence est que le Créateur ne donne qu'avec mesure l'existence à sa créature : dès qu'il la lui donne bornée, il la lui donne divisible en parties dont l'une n'est pas l'autre. Mais pour l'être nécessaire, infini et immuable, c'est tout le contraire; son existence est infinie et indivisible. Ainsi non-seulement il n'y a point d'incompatibilité dans les parties de son existence, comme dans celles de l'existence de la créature; mais, pour parler correctement, il faut dire que son existence n'a aucunes parties; elle est essentiellement toujours tout entière.

C'est donc retomber dans l'idée du temps et confondre tout, que de vouloir encore imaginer en Dieu rien qui ait rapport à aucune succession. En lui rien ne dure, parce que rien ne passe; tout est fixe, tout est à la fois, tout est immobile. En Dieu rien n'a été, rien ne sera; mais tout est. Supprimons donc pour lui toutes les questions que l'habitude et la foiblesse de l'esprit fini, qui veut embrasser l'infini à sa mode étroite et raccourcie, me tenteroient de faire. Dirai-je, ô mon Dieu, que vous aviez déjà eu une éternité d'existence en vous-même avant que vous m'eussiez créé, et qu'il vous reste encore une autre éternité, après ma création, où vous existez toujours? Ces mots de déjà et d'après sont indignes de *Celui qui est*. Vous ne pouvez souffrir aucun passé et aucun avenir en vous. C'est une folie que de vouloir diviser votre éternité, qui est une permanence indivisible : c'est vouloir que le rivage s'enfuie, parce qu'en descendant le long d'un fleuve, je m'é-

loigne toujours de ce rivage qui est immobile. Insensé que je suis! je veux, ô immobile Vérité, vous attribuer l'être borné, changeant et successif de votre créature! Vous n'avez en vous aucune mesure dont on puisse mesurer votre existence, car elle n'a ni bornes ni parties : vous n'avez rien de mesurable; les mesures mêmes qu'on peut tirer des êtres bornés, changeants, divisibles et successifs, ne peuvent servir à vous mesurer, vous qui êtes infini, indivisible, immuable et permanent.

Comment dirai-je donc que la courte durée de la créature est par rapport à votre éternité? N'étiez-vous pas avant moi? ne serez-vous pas après moi? Ces paroles tendent à signifier quelque vérité; mais elles sont, à la rigueur, indignes et impropres; ce qu'elles ont de vrai, c'est que l'infini surpasse infiniment le fini; qu'ainsi votre existence infinie surpasse infiniment en tous sens mon existence, qui, étant bornée, a un commencement, un milieu, et une fin.

Mais il est faux que la création de votre ouvrage partage votre éternité en deux éternités. Deux éternités ne feroient pas plus qu'une seule : une éternité partagée qui auroit une partie antérieure et une partie postérieure ne seroit plus une véritable éternité; en voulant la multiplier on la détruiroit, parce qu'une partie seroit nécessairement la borne de l'autre par le bout où elles se toucheroient. Qui dit éternité, s'il entend ce qu'il dit, ne dit que ce qui est, et rien au delà; car tout ce qu'on ajoute à cette infinie simplicité l'anéantit : qui dit éternité ne souffre plus le langage du temps. Le temps et l'éternité sont incommensurables : ils ne peuvent être comparés; et on est séduit par sa propre foiblesse toutes les fois qu'on imagine quelque rapport entre des choses si disproportionnées.

Vous avez néanmoins, ô mon Dieu, fait quelque chose hors de vous; car je ne suis pas vous, et il s'en faut infiniment. Quand est-ce donc que vous m'avez fait? Est-ce que vous n'étiez pas avant de me faire? Mais que dis-je? me voilà déjà retombé dans mon illusion, et dans les questions du temps; je parle de vous comme de moi, ou comme de quelque autre être passager que je pourrois mesurer avec moi. Ce qui passe peut être mesuré avec ce qui passe; mais ce qui ne passe point est hors de toute mesure et de toute comparaison avec ce qui passe : il n'est permis de demander ni quand il a été, ni s'il étoit avant ce qui n'est pas, ou qui n'est qu'en passant. Vous êtes, et c'est tout. Oh! que j'aime cette parole, et qu'elle me remplit pour tout ce que j'ai à connoître de vous! Vous êtes *Celui qui est*. Tout ce qui n'est point cette parole vous dégrade; il n'y a qu'elle qui vous ressemble : en n'ajoutant rien au mot *être*, elle ne diminue rien de votre grandeur. Elle est, je l'ose dire, cette parole, infiniment parfaite comme vous : il n'y a que vous qui puissiez parler ainsi et renfermer votre infini dans trois mots si simples.

Je ne suis pas, ô mon Dieu, ce qui est : hélas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un milieu incompréhensible entre le néant et l'être : je suis celui qui a été; je suis celui qui sera; je suis celui qui n'est plus ce qu'il a été; je suis celui qui n'est pas encore ce qu'il sera; et dans cet entre-deux que suis-je? un je ne sais quoi qui

ne peut s'arrêter en soi, qui n'a aucune consistance, qui s'écoule rapidement comme l'eau; un je ne sais quoi que je ne puis saisir, qui s'enfuit de mes propres mains, qui n'est plus dès que je veux le saisir ou l'apercevoir; un je ne sais quoi qui finit dans l'instant même où il commence; en sorte que je ne puis jamais un seul moment me trouver moi-même fixe et présent à moi-même pour dire simplement : *Je suis.* Ainsi ma durée n'est qu'une défaillance perpétuelle.

Oh! que je suis loin de votre éternité, qui est indivisible, infinie et toujours présente tout entière! que je suis même bien éloigné de la comprendre! Elle m'échappe à force d'être vraie, simple et immense; comme mon être m'échappe à force d'être composé de parties, mêlé de vérité et de mensonge, d'être et de néant. C'est trop peu que de dire de vous que vous étiez des siècles infinis avant que je fusse. J'aurais honte de parler ainsi; car c'est mesurer l'infini avec le fini, qui est un demi-néant. Quand je crains de dire que vous étiez avant que je fusse, ce n'est pas pour douter que vous existant vous ne m'ayez créé, moi qui n'existois pas; mais c'est pour éloigner de moi toutes les idées imparfaites qui sont indignes de vous. Dirai-je que vous étiez avant moi? Non, car voilà deux termes que je ne puis souffrir. Il ne faut pas dire: *Vous étiez;* car *vous étiez* marque un temps passé et une succession. Vous êtes; et il n'y a qu'un présent immobile, indivisible et infini, que l'on puisse vous attribuer. Pour parler dans la rigueur des termes, il ne faut point dire que vous avez toujours été, il faut dire que vous êtes : et ce terme de *toujours*, qui est si fort pour la créature, est trop faible pour vous; car il marque une continuité, et non pas une permanence : il vaut mieux dire simplement et sans restriction que vous êtes.

O Être! ô Être! votre éternité, qui n'est que votre être même, m'étonne; mais elle me console. Je me trouve devant vous comme si je n'étois pas; je m'abîme dans votre infini : loin de mesurer votre permanence par rapport à ma fluidité continuelle, je commence à me perdre de vue, à ne me trouver plus, et à ne voir en tout que ce qui est, je veux dire vous-même.

Ce que j'ai dit du passé, je le dis de même de l'avenir. On ne peut point dire que vous serez après ce qui passe; car vous ne passez point: ainsi vous ne serez pas, mais vous êtes; et je me trompe toutes les fois que je sors du présent en parlant de vous. On ne dit point d'un rivage immobile, qu'il devance ou qu'il suit les flots d'une rivière : il ne devance ni ne suit, car il ne marche point. Ce que je remarque de ce rivage par rapport à l'immobilité locale, je le dois dire de l'être infini par rapport à l'immobilité d'existence. Ce qui passe a été et sera, et passe du prétérit au futur par un présent imperceptible qu'on ne peut jamais assigner. Mais ce qui ne passe pas existe absolument, et n'a qu'un présent infini. Il est, et c'est tout ce qu'il est permis d'en dire : il est sans temps dans tous les temps de la créature. Quiconque sort de cette simplicité tombe de l'éternité dans le temps.

Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente! Ce qu'on appelle éternité *a parte post*, et éternité *a*

parte ante, n'est qu'une illusion grossière : il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous.

Je le dirai trois fois; mais ces trois n'en font qu'une; les voici : O permanente et infinie vérité, *vous êtes*, et rien n'est hors de vous; *vous êtes*, et ce qui n'étoit pas commence à être hors de vous; *vous êtes*, et ce qui étoit hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes*, ne font qu'un seul infini, qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore tout entière : il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie : ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé. O éternité, je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie! mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous pour ne vous méconnoître jamais.

Cependant, ô mon Dieu, quelque effort que je fasse pour ne point multiplier votre éternité par la multitude de mes pensées bornées, il m'échappe toujours de vous faire semblable à moi, et de diviser votre existence indivisible. Souffrez donc que j'entre encore une fois dans votre lumière inaccessible, dont je suis ébloui.

N'est-il pas vrai que vous avez pu créer une chose avant que d'en créer une autre? Puisque cela est possible, je suis en droit de le supposer. Ce que vous n'avez pas fait encore ne viendra sans doute qu'après ce que vous avez déjà fait. La création n'est pas seulement la créature produite hors de vous; elle renferme aussi l'action par laquelle vous produisez cette créature. Si vos créations sont les unes plus tôt que les autres, elles sont successives : si vos actions sont successives, voilà une succession en vous, et par conséquent voilà le temps dans l'éternité même.

Pour démêler cette difficulté, je remarque qu'il y a entre vous et vos ouvrages toute la différence qui doit être entre l'infini et le fini, entre le permanent et le fluide ou successif. Ce qui est fini et divisible peut être comparé et mesuré avec ce qui est fini et divisible : ainsi vous avez mis un ordre et un arrangement dans vos créatures par le rapport de leurs bornes; mais cet ordre, cet arrangement, ce rapport qui résulte des bornes, ne peut jamais être en vous, qui n'êtes ni divisible ni borné. Une créature peut donc être plus tôt que l'autre, parce que chacune d'elles n'a qu'une existence bornée : mais il est faux et absurde de penser que vous soyez créant plus tôt l'une que l'autre. Votre action par laquelle vous créez est vous-même; autrement vous ne pourriez agir sans cesser d'être simple et indivisible. Il faut donc concevoir que vous êtes éternellement créant tout ce qu'il vous plaît de créer.

De votre part, vous créez éternellement par une action simple, infinie et permanente, qui est vous-même : de sa part, la créature n'est pas créée éternellement; la borne est en elle, et point dans votre action. Ce que vous créez éternellement n'est que dans un temps; c'est que l'existence infinie et indivisible ne communique au dehors qu'une existence divisible et bornée. Vous ne créez donc point une chose plus tôt que l'autre, quoiqu'elle doive exister deux mille ans plus tôt. Ce

rapports sont entre vos ouvrages; mais ces rapports de bornes ne peuvent aller jusqu'à vous. Vous connoissez ces rapports que vous avez faits; mais la connoissance des bornes de votre ouvrage ne met aucune borne en vous. Vous voyez dans ce cours d'existences divisibles et bornées ce que j'appelle le présent, le passé, l'avenir: mais vous voyez ces choses hors de vous; il n'y en a aucune qui vous soit plus présente qu'une autre. Vous embrassez tout également par votre infini indivisible: ce qui n'est plus n'est plus, et sa cessation est réelle; mais la même existence permanente, à laquelle ce qui n'est plus étoit présent pendant qu'il étoit, est encore la même lorsqu'une autre chose passagère a pris la place de celle qui est anéantie.

Comme votre existence n'a aucune partie, une chose qui passe ne peut dans son passage répondre à une partie plutôt qu'à une autre, ou, pour mieux dire, elle ne peut répondre à rien; car il n'y a nulle proportion concevable entre l'infini indivisible, et ce qui est divisible et passager.

Il faut néanmoins qu'il y ait quelque rapport entre l'ouvrier et l'ouvrage; mais il faut bien se garder d'imaginer un rapport de successions et de bornes : l'unique rapport qu'il y faut concevoir est que ce qui est, et qui ne peut cesser d'être, fait que ce qui n'est point reçoit de lui une existence bornée qui commence pour finir. Tout autre rapport, ô mon Dieu, détruit votre permanence et votre simplicité infinie. Vous êtes si grand et si pur dans votre perfection, que tout ce que je mêle du mien dans l'idée que j'ai de vous fait qu'aussitôt ce n'est plus vous-même. Je passe ma vie à contempler votre infini, et à le détruire. Je le vois, et je ne saurois en douter : mais dès que je veux le comprendre, il m'échappe; ce n'est plus lui, je retombe dans le fini. J'en vois assez pour me contredire et pour me reprendre toutes les fois que j'ai conçu ce qui est moins que vous-même : mais à peine me suis-je relevé, que je retombe de mon propre poids.

Ainsi c'est un mélange perpétuel de ce que vous êtes et de ce que je suis. Je ne puis ni me tromper entièrement ni posséder d'une manière fixe votre vérité : c'est que je vous vois de la même manière que j'existe : en moi tout est fini et passager : je vois par des pensées courtes et fluides l'infini, qui ne s'écoule jamais. Bien loin de vous méconnoître dans cet embarras, je vous reconnois à ce caractère nécessaire de l'infini, qui ne seroit plus l'infini, si le fini pouvoit y atteindre. Ce n'est pas un nuage qui couvre votre vérité; c'est la lumière de cette vérité même qui me surpasse : c'est parce que vous êtes trop clair et trop lumineux, que mon regard ne peut se fixer sur vous. Je ne m'étonne point que je ne puisse vous comprendre; mais je ne saurois assez m'étonner de ce que je puis même vous entrevoir, et de ce que je m'aperçois de mon erreur lorsque je prends quelque autre chose pour vous, ou que je vous attribue ce qui ne vous convient pas.

Art. IV. — *Immensité de Dieu.* — Après avoir considéré l'éternité et l'immutabilité de Dieu, qui sont la même chose, je dois examiner son immensité. Puisqu'il est par lui-même, il est souverainement. Puisqu'il est souverainement, il a tout l'être en lui Puisqu'il a tout l'être en lui,

il a sans doute l'étendue : l'étendue est une manière d'être dont j'ai l'idée. J'ai déjà vu que mes idées sur l'essence des choses sont des degrés réels de l'être, qui sont actuellement existants en Dieu, et possibles hors de lui, parce qu'il peut les produire. L'étendue est donc en lui ; et il ne peut la produire au dehors qu'à cause qu'elle est renfermée dans la plénitude de son être.

D'où vient donc que je ne le nomme point étendu et corporel ? C'est qu'il y a une extrême différence, comme je l'ai déjà remarqué, entre attribuer à Dieu tout le positif de l'étendue, ou lui attribuer l'étendue avec une borne ou négation. Qui met l'étendue sans bornes change l'étendue en l'immensité : qui met l'étendue avec une borne fait la nature corporelle. Dès que vous ne mettez aucune borne à l'étendue, vous lui ôtez la figure, la divisibilité, le mouvement, l'impénétrabilité : la figure, parce qu'elle n'est que la manière d'être bornée par une superficie; la divisibilité, parce que ce qui est infini, comme nous l'avons vu, ne peut être diminué, ni par conséquent divisé, ni par conséquent composé et divisible; le mouvement, parce que si vous supposez un tout qui n'a ni parties ni bornes, il ne peut ni se mouvoir au delà de sa place, puisqu'il ne peut y avoir de place au delà du vrai infini, ni changer l'arrangement et la situation de ses parties, puisqu'il n'a aucunes parties dont il soit composé ; enfin l'impénétrabilité, puisqu'on ne peut concevoir l'impénétrabilité qu'en concevant deux corps bornés, dont l'un n'est point l'autre, et dont l'un ne peut occuper le même espace que l'autre. Il n'y a point deux corps de la sorte dans l'étendue infinie et indivisible : donc il n'y a point en elle d'impénétrabilité.

Ces principes posés, il s'ensuit que tout le positif de l'étendue se trouve en Dieu, sans que Dieu soit ni figuré, ni capable de mouvement, ni divisible, ni impénétrable, ni par conséquent palpable, ni par conséquent mesurable. Il n'est en aucun lieu, non plus qu'il n'est en aucun temps : car il n'a, par son être absolu et infini, aucun rapport aux lieux et aux temps, qui ne sont que des bornes et des restrictions de l'être. Demander s'il est au delà de l'univers, s'il en surpasse les extrémités en longueur, largeur, profondeur, c'est faire une question aussi absurde que de demander s'il étoit avant que le monde fût, et s'il sera encore après que le monde ne sera plus.

Comme il ne peut y avoir en Dieu ni passé ni futur, il ne peut y avoir aussi en lui au delà ni au deçà. Comme la permanence absolue exclut toute mesure de succession, l'immensité n'exclut pas moins toute mesure d'étendue. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est. Tout de même, à proprement parler, il n'est point ici, il n'est point là, il n'est point au delà d'une telle borne ; mais il est absolument. Toutes ces expressions qui le rapportent à quelque terme, qui le fixent à un certain lieu, sont impropres et indécentes.

Où est-il donc ? Il est ; et il est tellement, qu'il faut bien se garder de demander où. Ce qui n'est qu'à demi, ce qui n'est qu'avec des bornes, est tellement une certaine chose, qu'il n'est que cette chose précisément. Pour lui, il n'est précisément aucune chose singulière et

restreinte : il est tout; il est l'être; ou, pour dire encore mieux en disant plus simplement, il est : car moins on dit de paroles de lui, et plus on dit de choses. Il est : gardez-vous bien d'y rien ajouter. Les autres êtres, qui ne sont que des demi-êtres, des êtres estropiés, des portions imperceptibles de l'être, ne sont point simplement : on est réduit à demander quand et où est-ce qu'ils sont. S'ils sont, ils n'ont pas été; s'ils sont ici, ils ne sont pas là. Ces deux questions *quand* et *où* épuisent leur être. Mais pour celui qui est, tout est dit quand on a dit qu'il est. Celui qui demande encore quelque chose n'a rien compris dans l'unique chose qu'il faut concevoir : l'infini indivisible ne peut répondre à aucun être divisible et fini que l'on nomme un corps.

Mais refuserai-je de dire qu'il est partout? Non, je ne refuserai point de le dire, s'il le faut, pour m'accommoder aux notions populaires et imparfaites. Je ne lui attribuerai point une présence corporelle en chaque lieu; car il n'a point une superficie contiguë à la superficie des autres corps; mais je lui attribuerai, par condescendance, une présence d'immensité, c'est-à-dire que comme en chaque temps on doit toujours dire de Dieu : « Il est, » sans le restreindre, en disant : « Il est aujourd'hui; » de même en chaque lieu on doit dire : « Il est, » sans le restreindre, en disant : « Il est ici. »

Mais, encore une fois, n'est-ce pas lui ôter une perfection, et à moi une consolation merveilleuse, que de n'oser pas dire qu'il est ici? Hé bien, je le dirai tant qu'on voudra, pourvu que je l'entende comme je le dois. Quand je crains de dire qu'il est présent ici, ce n'est pas pour lui attribuer quelque chose de moins réel et de moins grand que la présence; c'est, au contraire, pour m'élever à une manière plus pure de le concevoir dans sa simplicité universelle; c'est pour reconnoître qu'il est infiniment plus que présent.

Je soutiens qu'être simplement et absolument est infiniment plus que d'être partout; car être partout est une chose bornée, puisque les lieux, qui sont des superficies de corps, et par conséquent des corps véritables, sont divisibles, et ont nécessairement des bornes. Il est vrai que je ne puis concevoir aucun lieu où Dieu n'agisse, c'est-à-dire aucun être que Dieu ne produise sans cesse. Tout lieu est corps : il n'y a aucun corps sur lequel Dieu n'agisse, et qui ne subsiste par l'actuelle opération de Dieu. Il est donc clair qu'il n'y a aucun lieu où Dieu n'opère; mais il y a une grande différence entre opérer sur un corps, ou être par sa propre substance dans ce corps. Je ne puis concevoir la présence locale que par un rapport local de substance à substance : il n'y a aucun rapport local entre une substance qui n'a ni borne ni lieu, et une substance bornée et figurée : il est donc manifeste que Dieu, à proprement parler, n'est en aucun lieu, quoiqu'il agisse sur tous les lieux; car il ne peut avoir aucun rapport local par sa substance avec aucun corps.

Mais où est-il donc? n'est-il nulle part? Non, il n'est en aucun lieu : il existe trop pour exister avec quelque borne, et par conséquent pour être présent par sa substance dans un certain lieu. Ces sortes de questions, qui paroissent si embarrassantes, ne le sont qu'à cause qu'on

s'engage mal à propos à y répondre : au lieu d'y répondre, il faut les supprimer. C'est comme qui demanderoit de quel bois est une statue de marbre, de quelle couleur est l'eau pure, qui n'en a aucune; de quel âge est l'enfant qui n'est pas encore né.

Que deviennent donc toutes ces idées d'immensité qui représentent Dieu comme remplissant tous les espaces de l'univers, et débordant infiniment au delà? Ce ne sont point des idées de mon esprit attentif sur lui-même; ce sont, au contraire, des imaginations ridicules. A proprement parler, Dieu n'est ni dedans ni dehors le monde; car il n'y a pour l'être infini ni dedans ni dehors, qui sont des termes de mesure.

Toute cette erreur grossière vient de ce que les idées d'éternité et d'immensité nous surmontent par leur caractère d'infini, et nous échappent par leur simplicité. On veut toujours rentrer dans le composé, dans le fini, dans le nombre et dans la mesure. Ainsi on imagine, contre ses propres idées, une fausse éternité qui n'est qu'une suite ou une succession confuse de siècles à l'infini, et une fausse immensité qui n'est qu'une composition confuse d'espaces et de substances à l'infini; mais tout cela n'a aucun rapport à l'éternité et à l'immensité véritable. Ces successions de siècles, ces assemblages d'espaces remplis par des substances, sont divisibles et par conséquent ont essentiellement des bornes, quoique je ne me représente pas actuellement et distinctement ces bornes, en considérant ces deux objets. Ainsi, quand je leur attribue l'infini, je me contredis moi-même par distraction, et je dis une chose qui ne peut avoir aucun sens.

La seule véritable manière de contempler l'éternité et l'immensité de Dieu, c'est de bien croire qu'il ne peut être en aucun temps ni en aucun lieu; que toutes les questions du temps et du lieu sont impertinentes à son égard; qu'il y faut répondre non par une réponse catégorique et sérieuse, mais en se rappelant leur absurdité et en leur imposant silence pour toujours. Ces deux choses, savoir, l'éternité et l'immensité, ont entre elles un merveilleux rapport : aussi ne sont-elles que la même chose, c'est-à-dire l'être simple et sans bornes. Écartez scrupuleusement toute idée de bornes, et vous n'hésiterez plus par de vaines questions.

Dieu est : tout ce que vous ajoutez à ces deux mots, sous les plus beaux prétextes, obscurcit au lieu d'éclaircir. Dire qu'il est *toujours*, c'est tomber dans une équivoque et se préparer une illusion : *toujours* peut vouloir dire une succession qui ne finit point, et Dieu n'a point une succession de siècles qui ne finisse jamais.

Ainsi, dire qu'il est dit plus que dire qu'il est *toujours*. Tout de même, dire qu'il est *partout* dit moins que de dire qu'il est; car dire qu'il est *partout*, c'est vouloir persuader que la substance de Dieu s'étend et se rapporte localement à tous les espaces divisibles : or, l'infini indivisible ne peut avoir ce rapport local de substance avec les corps divisibles et mesurables.

Il est donc vrai qu'à parler en rigueur, il ne faut pas dire Dieu est toujours et partout. Si Dieu agit sur un corps, il ne s'ensuit pas pour cela qu'il soit par une présence substantielle dans ce corps : l'infini

indivisible, sans rapport de sa part au fini divisible, ne laisse pas d'agir sur lui. Tout de même, quoique Dieu agisse sur les temps ou successions de créatures, il ne s'ensuit pas qu'il soit dans aucun temps ou mutation de créatures. L'immense borne et arrange tout; l'immobile meut tout. Celui qui est fait que chaque chose est avec mesure pour l'étendue et pour la durée.

Les choses bornées peuvent se comparer et se rapporter par leurs bornes les unes aux autres. L'infini indivisible ne peut ni être comparé, ni rapporté, ni mesuré. En lui tout est absolu; nul terme relatif ne peut lui convenir, il n'est pas plus dans le monde qu'il a créé, que hors du monde, dans les espaces qu'il n'a point créés; car il n'est ni dans l'un ni dans l'autre.

Il n'a point été créant certaines choses plus tôt que d'autres, quoiqu'il ait mis une succession à l'existence bornée de ses créatures; car il est éternellement créant tout ce qui doit être créé et exister successivement. Tout de même, il n'y a point en lui de rapports différents aux parties les plus éloignées entre elles, qui composent l'univers. La borne étant dans la créature, et point dans lui, il s'ensuit que les rapports, les successions et les mesures sont uniquement dans les créatures, sans qu'il soit permis de lui en rien donner.

Il est éternellement créant ce qui est créé aujourd'hui; comme il est éternellement créant ce qui fut créé au premier jour de l'univers : de même il est immense dans les plus petites créatures comme dans les plus grandes. L'ordre et les relations sont dans les créatures entre elles. Comparez-les entre elles, il est vrai de dire qu'une créature est plus ancienne que l'autre, que l'une est plus étendue ou plus éloignée que l'autre. La borne fait cet ordre et ce rapport. Il est vrai aussi que Dieu voit cet ordre et ce rapport qu'il a fait dans ses ouvrages : mais ce qu'il voit dans le fini divisible n'est pas en lui, puisqu'il est indivisible et infini, car il ne se divise ni ne se borne en faisant hors de soi des êtres divisibles et bornés. Loin donc, loin de moi, toutes ces questions importunes où je trouve que mon Dieu est méconnu; il est plus que toujours, car il est; il est plus que partout, car il est. En lui il n'y a ni présence ni absence locale, puisqu'il n'y a point de lieu ni de bornes : il n'y a ni au delà ni au deçà, ni dedans ni dehors. Il est, et toutes choses sont par lui : on peut dire même qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est, et qu'il peut, outre ces êtres bornés, en produire d'autres plus étendus sur lesquels il agiroit avec la même puissance.

O mon Dieu, que vous êtes grand! Peu de pensées atteignent jusqu'à vous; et quand on commence à vous concevoir, on ne peut vous exprimer : les termes manquent : les plus simples sont les meilleurs; les plus figurés et les plus multipliés sont les plus impropres. Si on a la sobriété de la sagesse, après avoir dit que vous êtes, on n'ose plus rien ajouter. Plus on vous contemple, plus on aime à se taire, en considérant ce que c'est que cet être qui n'est qu'être, qui est le plus être de tous les êtres, et qui est si souverainement être, qu'il fait lui seul

comme il lui plaît être tout ce qui est. En vous voyant, ô simple et infinie vérité, je deviens muet : mais je deviens, si j'ose le dire, semblable à vous : ma vue devient simple et indivisible comme vous. Ce n'est point en parcourant la multitude de vos perfections que je vous conçois bien; au contraire, en les multipliant pour les considérer par divers rapports et diverses faces, je vous affoiblis, je vous diminue; je me diminue, je m'affoiblis, je me confonds : cet amas de parcelles divines n'est plus parfaitement mon Dieu; ces infinis partagés et distingués ne sont plus ce simple infini qui est le seul infini véritable.

Oh! que j'aime bien mieux vous voir tout réuni en vous-même d'un seul regard! Je vois l'être, et j'ai tout vu; j'ai puisé dans la source; je vous ai presque vu face à face. C'est vous-même; car qu'êtes-vous, sinon l'être? et qu'y pourroit-on ajouter qui fût au delà?

Hélas! comment cela se peut-il faire? Moi qui suis celui qui n'est point, ou, tout au plus, qui est un je ne sais quoi qu'on ne peut trouver ni nommer, et qui dans le moment n'est déjà plus; moi, néant; moi, ombre de l'être, je vois Celui qui est; et en le nommant *Celui qui est*, j'ai tout dit; je ne crains point d'en dire trop peu. Dès lors il n'est plus resserré ni dans les temps ni dans les espaces. Des mondes infinis tels que je puis me les figurer; des siècles infinis imaginés de même, ne sont rien en présence de Celui qui est. Il m'étonne, et j'en suis ravi; je succombe en le voyant, et c'est ma joie; je bégaye, et c'est tant mieux de ce qu'il ne me reste plus aucune parole pour dire, ni ce qu'il est, ni ce que je ne suis pas, ni ce qu'il fait en moi, ni ce que je conçois de lui.

Mais, ô mon Dieu! craindrai-je que vous ne m'entendiez pas ou que vous soyez absent de moi, parce que j'ai reconnu qu'il est indigne de vous de vous attribuer une présence substantielle en chaque partie de l'univers? Non, non, mon Dieu, je ne le crains point : je vous entends, et vous m'entendez mieux que toutes vos créatures ne m'entendront : vous êtes plus que présent ici : vous êtes au dedans de moi plus que moi-même : je ne suis dans le lieu même où je suis que d'une manière finie : vous êtes infiniment, et votre action infinie est sur moi : vous n'êtes borné nulle part, et je vous trouve partout : vous y êtes avant que j'y sois; et je n'y vais qu'à cause que vous m'y portez : je vous laisse au lieu que je quitte; je vous trouve partout où je passe; vous m'attendez au lieu où j'arrive. Voilà, ô mon Dieu, ce que ma tendresse grossière me fait dire, ou plutôt bégayer!

Ces paroles impropres et imparfaites sont le langage d'un amour foible et grossier : je les dis pour moi, et non pour vous; pour contenter mon cœur, non pour m'instruire ni pour vous louer dignement. Quand je parle pour vous, je trouve toutes mes expressions basses et impures; je reviens à l'être; je m'envole jusqu'à Celui qui est; je ne suis plus en moi ni moi-même; je deviens Celui qui voit, Celui qui est : je le vois, je me perds, je m'entends, mais je ne saurois me faire entendre : ce que je vois éteint toute curiosité; sans raisonner, je vois la vérité universelle; je vois, et c'est ma vie; je vois ce qui est et ne veux plus voir ce qui n'est pas. Quand sera-ce que je verrai ce qui est, pour n'avoir plus d'autre vie que cette vue fixe? Quand serai-je, par ce regard

simple et permanent, une même chose avec lui? Quand est-ce que tout moi-même sera réduit à cette seule parole immuable : IL EST, IL EST, IL EST? Si j'ajoute, IL SERA AU SIÈCLE DES SIÈCLES, c'est pour parler selon ma foiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection.

ART. V. — *Science de Dieu.* — Je ne puis concevoir Dieu comme étant par lui-même, sans le concevoir comme ayant en lui-même la plénitude de l'être, et par conséquent toutes les manières d'être à l'infini. Ce fondement posé, il s'ensuit que l'intelligence ou pensée, qui est une manière d'être, est en lui. Moi qui pense, je ne suis point par moi-même : c'est ce que j'ai déjà clairement reconnu par mon imperfection. Puisque je ne suis point par moi-même, il faut que je sois par un autre. Cet autre que je cherche est Dieu. Ce Dieu qui m'a fait, et qui m'a donné l'être pensant, n'auroit pu me le donner s'il ne l'avoit pas. Il pense donc, et il pense infiniment : puisqu'il a la plénitude de l'être, il faut qu'il ait la plénitude de l'intelligence, qui est une sorte d'être. La première chose qui se présente à examiner est de savoir ce que c'est que pensée et intelligence; mais c'est une question à laquelle je ne puis répondre. Penser, concevoir, connoître, apercevoir, sont les termes les plus simples et les plus clairs dont je puisse me servir; je ne puis donc expliquer ni définir ces termes; d'autres les obscurciroient, loin de les éclaircir. Si je ne conçois pas clairement ce que c'est que concevoir et connoître, je ne conçois rien. Il y a certaines premières notions qui développent toutes les autres, et qui ne peuvent être développées à leur tour; et il n'y en a aucune qui soit plus dans ce premier rang que la notion de la pensée.

La seconde question à faire est de savoir quelle est la science ou intelligence que Dieu a en lui-même. Je ne puis douter qu'il ne se connoisse. Puisqu'il est infiniment intelligent, il faut qu'il connoisse l'universelle et infinie intelligibilité, qui est lui-même. S'il ne connoissoit pas sa propre essence, il ne connoîtroit rien. On ne peut connoître les êtres participés et créés que par l'être nécessaire et créateur, dans la puissance duquel on trouve leur possibilité ou essence, et dans la volonté duquel on voit leur existence actuelle; car cette existence actuelle n'étant point par soi-même, et ne portant point sa cause dans son propre fonds, ne peut être découverte que médiatement dans ce qui est précisément sa raison d'être, dans la cause qui la tire actuellement de l'indifférence à être ou à n'être pas.

Si donc Dieu ne se connoissoit pas lui-même, il ne pourroit rien connoître hors de lui, et par conséquent il ne connoîtroit rien du tout. S'il ne connoissoit rien, il seroit un néant d'intelligence. Comme, au contraire, je dois lui attribuer l'intelligence la plus parfaite, qui est l'infini, il faut conclure qu'il connoît actuellement une intelligibilité infinie; il n'y en a qu'une seule qui soit véritablement infinie; je veux dire la sienne; car l'intelligibilité et l'être sont la même chose. La créature ne peut jamais être infinie, car elle ne peut jamais avoir un être infini, qui seroit une infinie perfection. Dieu ne peut donc trouver qu'en lui seul l'infinie intelligibilité, qui doit être l'objet de son intelligence infinie.

D'ailleurs il est aisé de voir tout d'un coup que l'idée d'une intelli-

gence qui se connoît tout entière parfaitement est plus parfaite que l'idée d'une intelligence qui ne se connoîtroit point, ou qui se connoîtroit imparfaitement. Il faut toujours remplir cette idée de la plus haute perfection pour juger de Dieu. Il est donc manifeste qu'il se connoît lui-même, et qu'il se connoît parfaitement, c'est-à-dire qu'en se voyant il égale par son intelligence son intelligibilité; en un mot, il se comprend.

J'aperçois une extrême différence entre concevoir et comprendre. Concevoir un objet, c'est en avoir une connoissance qui suffit pour le distinguer de tout autre objet avec lequel on pourroit le confondre, et ne connoître pourtant pas tellement tout ce qui est en lui, qu'on puisse s'assurer de connoître distinctement toutes ses perfections autant qu'elles sont en elles-mêmes intelligibles. Comprendre signifie connoître distinctement et avec évidence toutes les perfections de l'objet autant qu'elles sont intelligibles. Il n'y a que Dieu qui connoisse infiniment l'infini : nous ne connoissons l'infini que d'une manière finie. Il doit donc voir en lui-même une infinité de choses que nous ne pouvons y voir; et celles mêmes que nous y voyons, il les voit avec une évidence et une précision, pour les démêler et les accorder ensemble, qui surpasse infiniment la nôtre.

Dieu, qui se connoît de cette connoissance parfaite que je nomme compréhension, ne se contemple point successivement et par une suite de pensées réfléchies. Comme Dieu est souverainement un, sa pensée, qui est lui-même, est aussi souverainement une: comme il est infini, sa pensée est infinie; une pensée simple, indivisible et infinie, ne peut avoir aucune succession; il n'y a donc dans cette pensée aucune des propriétés du temps, qui est une existence bornée, divisible et changeante.

On ne peut point dire que Dieu commence à connoître ce qu'il n'a pas connu; ni qu'il cesse de connoître et de penser ce qu'il pensoit. On ne peut mettre aucun ordre ni arrangement dans ses pensées, en sorte que l'une précède et que l'autre suive; car cet ordre, cette méthode et cet arrangement ne peuvent se trouver que dans les pensées bornées et divisibles qui font une succession.

L'infinie intelligence connoît l'infinie et universelle intelligibilité ou vérité par un seul regard, qui est lui-même, et qui par conséquent n'a ni variété, ni progrès, ni succession, ni distinction, ni divisibilité. Ce regard unique épuise toute vérité, et il ne s'épuise jamais lui-même; car il est toujours tout entier; ou, pour mieux dire, il faut parler de lui comme de Dieu, puisqu'il n'est avec lui qu'une même chose. Il n'a point été, il ne sera point; mais il est, et il est toujours toute pensée réduite à une.

Si l'intelligence divine n'a point de succession et de progrès, ce n'est pas que Dieu ne voie la liaison et l'enchaînement des vérités entre elles. Mais il y a une extrême différence entre voir toutes ces liaisons des vérités, ou ne les voir que successivement, en tirant peu à peu l'une de l'autre par la liaison qu'elles ont entre elles. Il voit sans doute toutes ces liaisons des vérités; il voit comment l'une prouve l'autre; il voit tous les différents ordres que les intelligences bornées peuvent suivre pour démontrer ces vérités; mais il voit et les vérités et leurs liai-

sons, et l'ordre pour les tirer les unes des autres, par une vue simple, unique, permanente, infinie et incapable de toute division. Telle est l'intelligence par laquelle Dieu connoît toute vérité en lui-même.

Il faut maintenant examiner comment il connoît ce qui est hors de lui.

Il ne faut point regarder ce qui est purement possible comme étant hors de lui. Nous avons déjà reconnu, en parlant des idées et des divers degrés de l'être en remontant à l'infini, que Dieu voit en lui-même tous les différents degrés auxquels il peut communiquer l'être à ce qui n'est pas, et que ces divers degrés de possibilité constituent toutes les essences de natures possibles. Elles n'ont de différence entre elles que par le plus ou moins d'être : Dieu les voit donc dans sa puissance, qui est lui-même ; et comme ce qui est purement possible n'est rien de réel hors de sa puissance et des degrés infinis d'être qui sont communicables à son choix; cette possibilité n'est rien qui soit hors de lui, ni qu'on en puisse distinguer.

Pour les êtres futurs, ils ne sont jamais futurs à son égard, et ils ne seront jamais passés pour lui ; car il n'y a, comme je l'ai remarqué, pas même l'ombre de passé ou d'avenir pour lui. Il voit bien que dans l'ordre qu'il met entre les existences bornées, qui par leurs bornes sont successives, les unes sont devant, les autres viennent après ; il voit que l'une est future, l'autre présente, et l'autre passée, par le rapport qu'elles ont entre elles. Mais cet ordre qu'il voit entre elles n'est point pour lui; tout lui est donc également présent. Le mot de *présent* même n'exprime qu'imparfaitement ce que je conçois ; car le mot de présent signifie une chose contemporaine à l'autre; et, en ce sens, il n'y a non plus de présent que de passé et de futur en Dieu. A parler dans l'exactitude rigoureuse, il n'y a aucun rapport d'existence entre l'existence fluide, divisible et successible, et la permanence absolue de l'existence infinie et indivisible de Dieu. Mais enfin, quoiqu'on exprime imparfaitement la permanence absolue par le mot de présence continuelle, on peut dire, avec le correctif que je viens de marquer, que tout est toujours présent à Dieu.

Le futur qu'il voit dans cette sorte de présence est un objet qu'il trouve encore en lui-même. En voici deux raisons : 1° il voit les choses selon qu'il convient à sa perfection de les voir ; 2° il les voit telles qu'elles sont en elles-mêmes.

Il voit les choses suivant qu'il convient à sa perfection de les voir. Quand je vois une chose, je la vois, parce qu'elle est : c'est la vérité de l'objet qui me donne la connoissance de l'objet même. Comme cette vérité de l'objet n'est point par elle-même, ce n'est point par elle, mais par celui qui l'a faite, que je suis rendu intelligent. Ainsi c'est la vérité par elle-même qui reluit dans cette vérité particulière et communiquée : c'est cette vérité universelle, dis-je, qui m'éclaire. Mais enfin la vérité qui est mon objet est hors de moi, et c'est elle qui me donne la connoissance que je n'avois pas; et il est certain que ce que j'appelle moi, qui est un être pensant, reçoit une lumière ou connoissance de l'objet.

Il n'en est pas de même de Dieu. Comme il est par lui-même, il est

aussi intelligent par lui-même. Être par soi, c'est être infiniment, sans rien recevoir d'autrui. Être intelligent par soi, c'est être infiniment intelligent sans rien recevoir d'autrui. Dieu a donc l'intelligence infinie, sans pouvoir rien recevoir même de son objet : son objet ne peut donc lui rien donner.

Conclurons-nous de là que Dieu ne voit point les choses, parce qu'elles sont; mais qu'au contraire elles ne sont qu'à cause qu'il les voit? Non, je ne puis entrer dans cette pensée. Dieu ne pense une chose qu'autant qu'elle est vraie ou existante. Il la voit donc, parce qu'elle est réelle. Il est vrai qu'elle n'est réelle que par lui. Si on prend sa pensée et sa science pour lui-même, parce qu'en effet sa science n'est rien de distingué de lui, il faudroit avouer en ce sens que sa science est la cause des êtres qui en sont les objets. Mais si on considère sa science sous cette idée précise de science, et en tant qu'elle n'est qu'une simple vue des objets intelligibles, il faut conclure qu'elle ne fait point les choses en les voyant, mais qu'elle les voit parce qu'elles sont faites.

La raison qui me le persuade est que l'idée de penser, de concevoir, de connoître, prise dans une entière précision, ne renferme que la simple perception d'un objet déjà existant, sans aucune action ni efficacité sur lui. Qui dit simplement connoissance dit une action qui suppose son objet, et qui ne le fait pas. C'est donc par autre chose que par la simple pensée prise dans cette précision de son idée, que Dieu agit sur les objets pour les rendre vrais et réels; et sa science ou pensée ne les fait point, mais elle les suppose.

Comment dirons-nous donc que Dieu ne reçoit rien de l'objet qu'il conçoit? Le voici : c'est que l'objet n'est vrai ou intelligible que par la puissance et par la volonté de Dieu. Cet objet n'ayant point l'être par lui-même, est par lui-même indifférent à exister ou à n'exister pas : ce qui le détermine à l'existence est la volonté de Dieu, et c'est son unique raison d'être. Dieu voit donc la vérité de cet être sans sortir de lui-même, et sans rien emprunter de dehors. Il en voit la possibilité ou essence dans ces propres degrés infinis d'être, comme nous l'avons expliqué plusieurs fois; il en voit l'existence ou vérité actuelle dans sa propre volonté, qui est l'unique raison ou cause de son existence.

Il est inutile de demander si Dieu ne connoît pas les objets en eux-mêmes; il les connoît tels qu'ils sont. Ils ne sont point par eux-mêmes; ils ne sont que par lui, et par conséquent ce n'est que par lui qu'ils sont intelligibles : il ne peut donc les connoître que par soi-même et par sa volonté. S'il considère leur essence, il n'y trouvera nulle détermination à exister; il n'y trouvera même aucune possibilité par elles-mêmes : il trouvera seulement qu'elles ne sont pas impossibles à sa puissance. Ainsi, c'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité, qui n'est rien par elle-même. C'est aussi dans sa volonté positive qu'il trouve leur existence; car pour leur essence, elle ne renferme en soi aucune raison ou cause d'exister : au contraire, elle renferme par soi nécessairement la non-existence. Il n'y voit donc que néant, et il ne peut jamais trouver l'existence de sa créature que dans sa pure volonté, hors de laquelle l'objet lui-même n'est plus que néant.

Ainsi Dieu n'est point éclairé comme moi par des objets extérieurs; il ne peut voir que ce qu'il fait; car tout ce qu'il ne fait point actuellement n'est pas. L'intelligibilité de mon objet est indépendante de mon intelligence, et mon intelligence reçoit de cet objet intelligible une nouvelle perception. Il n'en est pas de même de Dieu; l'objet n'est objet, n'est vrai et intelligible, que par lui : ainsi c'est l'objet qui reçoit son intelligibilité, et l'intelligence infinie de Dieu ne peut en recevoir aucune nouvelle perception. Comme tout n'est vrai et intelligible que par lui, pour voir toutes choses comme elles sont, il faut qu'il les connoisse purement par lui-même, et dans sa seule volonté, qui en est l'unique raison; car hors de cette volonté, et par elles-mêmes, elles n'ont rien de réel, ni par conséquent de véritable et d'intelligible.

Je ne saurois trop me remplir de cette vérité, parce que je prévois que, pourvu qu'elle me soit toujours bien présente dans toute sa force et son évidence, elle servira dans la suite à en démêler beaucoup d'autres.

Je viens de considérer comment Dieu voit les êtres purement possibles, et ceux qui doivent exister dans quelque partie du temps. Il me reste à examiner comment il connoît les êtres que je nomme futurs conditionnels, c'est-à-dire qui doivent être, si certaines conditions arrivent, et non autrement. Les futurs conditionnels qui seront absolument, parce que la condition à laquelle ils sont attachés doit certainement arriver, retombent manifestement dans le rang des futurs absolus. Ainsi je comprends sans peine que comme ils arriveront absolument, Dieu voit leur futurition absolue, si je puis parler ainsi, dans la volonté absolue qu'il a formée de faire arriver la condition à laquelle ils sont attachés.

Pour les futurs conditionnels dont la condition ne doit point arriver, et qui par conséquent ne sont point absolument futurs, Dieu ne les voit que dans la volonté qu'il avoit de les faire exister, supposé que la condition à laquelle il les attachoit fût arrivée. Ainsi, à leur égard, on peut dire qu'il n'a voulu ni la condition ni l'effet qui étoit la suite de la condition : il a seulement voulu lier cette condition avec cet effet, en sorte que l'un devoit arriver de l'autre; et c'est dans sa propre volonté, laquelle lioit ces deux événements possibles, qu'il voit la futurition du second. Mais enfin il ne peut rien voir dans sa propre volonté qui fait l'être, la vérité, et par conséquent l'intelligibilité de tout ce qui existe hors de lui. S'il ne voit les êtres réels et actuellement existants que dans sa pure volonté en laquelle ils existent, à plus forte raison ne voit-il dans cette même volonté les êtres conditionnellement futurs, qui par défaut de la condition ne sont point absolument futurs, et qui, par conséquent, n'ont ni existence, ni réalité, ni vérité, ni intelligibilité propre. Que faut-il conclure de tout ceci? que Dieu ne se détermine point à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parce qu'il voit ce qui doit résulter de la combinaison des futurs conditionnels? Ce seroit attribuer à l'être parfait deux grandes imperfections : l'une, d'être éclairé par son propre ouvrage, qui est son objet, au lieu qu'il ne peut rien voir qu'en lui seul, lumière et vérité universelle; l'autre, de dépendre de son ouvrage, et de s'accommoder à ce qu'il en peut tirer, après l'avoir tourné de toutes les façons pour voir celle qui lui donne

le plus de facilité. Je comprends donc que, loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision qu'il a eue des futurs conditionnels, dans les divers plans qu'il a formés de son ouvrage, tout au contraire il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles, et de la prévision qu'il en a eue, que dans sa volonté seule, qui est l'unique raison de tout.

Non, mon Dieu, vous n'avez point consulté plusieurs plans auxquels vous fussiez contraint de vous assujettir. Qu'est-ce qui vous pouvoit gêner? Vous ne préférez point une chose à une autre à cause que vous prévoyez ce qu'elle doit être; mais elle ne doit être ce qu'elle sera qu'à cause que vous voulez qu'elle le soit. Votre choix ne suit point servilement ce qui doit arriver; c'est, au contraire, ce choix souverain, fécond et tout-puissant, qui fait que chaque chose sera ce que vous lui ordonnez d'être. Oh! que vous êtes grand et éloigné d'avoir besoin de rien! votre volonté ne se mesure sur rien, parce qu'elle fait elle seule la mesure de toutes choses.

Il n'y a rien qui soit ni conditionnellement ni absolument, si votre volonté ne l'appelle et ne le tire de l'absolu néant. Tout ce que vous voulez qui soit vient aussitôt à l'être; mais au degré précis d'être que vous lui marquez. Vous ne pouvez trouver aucune convenance dans les choses, puisque c'est vous qui les faites toutes : les objets que vous connoissez n'impriment rien en vous, au lieu que ceux que je commence à connoître impriment en moi et y font la perception de quelque vérité particulière qui augmente mon intelligence.

Pour vous, ô infinie vérité, vous trouvez toute vérité en vous-même. Les objets créés, loin de vous donner quelque intelligence, reçoivent de vous toute leur intelligibilité; et comme cette intelligibilité n'est qu'en vous, ce n'est aussi qu'en vous que vous la pouvez voir. Vous ne pouvez les voir en eux-mêmes, puisqu'en eux-mêmes ils ne sont rien, et que le néant n'est point intelligible : ainsi vous ne pouvez les voir qu'en vous, qui êtes leur unique raison d'existence.

A force d'être grand, vous êtes d'une simplicité qui échappe à mes regards successifs et bornés. Quand je supposerois que vous auriez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrable de siècles, il faudroit conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre volonté, comme vous voyez de la même vue toutes les créatures possibles dans votre puissance, qui est vous-même. C'est un étonnement de mon esprit, que l'habitude de vous contempler ne diminue point. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon foible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur; et par là je retombe à contre-temps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'êtes pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu; pardonnez les bégayements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection.

LETTRES
AU P. LAMI, BÉNÉDICTIN,
SUR
LA GRACE ET LA PRÉDESTINATION.

LETTRE PREMIÈRE.

SUR LA NATURE DE LA GRACE.

Vous me demandez ma pensée, mon révérend Père, sur la nature de la grâce. N'est-ce, dites-vous, qu'une délectation prévenante et indélibérée ? est-ce aussi une délectation délibérée ? Examinons, s'il vous plaît, ces deux questions l'une après l'autre : ensuite nous parlerons de la prière.

PREMIÈRE QUESTION. — *De la délectation indélibérée.*

Cette délectation, quelque spirituelle qu'on veuille la concevoir, n'est qu'un sentiment indélibéré et involontaire, comme nos sensations. Si on m'objecte qu'elle est de l'âme toute seule, je répondrai que le plaisir d'un parfum qui flatte l'odorat ou d'une musique qui charme l'oreille est de l'âme toute seule autant que la délectation la plus spirituelle qu'on puisse concevoir. La musique qui affecte doucement l'organe, et l'organe doucement affecté ou ébranlé, n'est que la cause occasionnelle de mon plaisir : mais mon plaisir est une modification de mon âme seule; ainsi c'est une modification d'un pur esprit, de même que la délectation qu'excite en nous la vue des vérités les plus sublimes de la religion. Nul corps ne peut ni avoir le sentiment pour sa propre modification, ni être modifié par un sentiment qui soit mixte et commun entre lui et un esprit, ni même être cause réelle du sentiment qui modifie un esprit. Tout sentiment appartient tellement à l'esprit seul, et est tellement borné à la substance spirituelle, que nul corps ne peut y avoir d'autre part que d'en être la simple occasion par institution purement arbitraire. Or il est évident que l'occasion dans laquelle un sentiment est produit ne diminue en rien la nature de ce sentiment; il est toujours également spirituel, puisqu'il est toujours également la modification d'une substance purement spirituelle. Par exemple, la douleur des démons et de sâmes damnées est un sentiment qui n'est pas moins sentiment que nos sensations, et qui est néanmoins la modification de la substance purement intellectuelle et incorporelle. Qu'une modification m'arrive à l'occasion d'un corps ou à l'occasion d'un esprit, elle est toujours également la modification d'une substance pensante et entièrement incorporelle. Les pensées que j'ai sur les corps ne sont pas moins spirituelles en elles-mêmes que les pensées que j'ai sur les esprits : si l'objet de ma pensée, qui est essentiel à ma pensée même, n'en altère en rien la spiritualité, quoiqu'il soit corporel, à combien plus

forte raison ce qui n'est que la simple occasion de mon sentiment ne peut-il en rien altérer la spiritualité de mon sentiment! Une cause occasionnelle n'a par elle-même aucune vertu réelle, et il ne lui en est donné aucune. Celui qui la rend cause occasionnelle veut seulement, d'une manière purement arbitraire, qu'elle serve comme de signal : or un signal n'est rien de réel à l'action; il lui est absolument étranger : il est donc manifeste que le doux ébranlement de mon organe parmi des parfums, ou dans un concert de musique, n'étant que la cause purement occasionnelle de mon plaisir, ce plaisir est en lui-même aussi spirituel que celui de la plus sublime contemplation.

D'ailleurs le plaisir indélibéré qui nous vient de la plus sublime contemplation est autant indélibéré par sa nature que celui qui nous vient d'un parfum ou d'une musique. Ce plaisir est en nous sans nous; en le supposant prévenant, indélibéré et involontaire, nous supposons qu'il est en nous comme le mouvement est imprimé dans un corps, et que nous l'avons reçu d'une manière purement passive. Quand on me perce d'un coup d'épée, je ne saurois ne pas souffrir de la douleur; je la souffre, et ne fais que la souffrir sans la vouloir. Cette douleur est non-seulement indélibérée, mais encore involontaire ; c'est-à-dire qu'elle n'est point voulue par ma volonté : car je ne veux point souffrir ce que je souffre, et il n'y a rien que je ne fisse pour éviter cette souffrance. Tout de même, quand j'entre dans un lieu où il y a un concert de musique, il ne dépend nullement de moi de n'avoir point du plaisir; il faut ou que je sorte, ou que je bouche mes oreilles, pour m'en priver: mais, dans ce premier moment de surprise, ce plaisir est en moi aussi indélibéré que la chute d'une pierre; et supposé que je ne veuille point ce plaisir-là, il est aussi involontaire que le mouvement de mon corps le seroit si on me traînoit malgré moi en prison. Il en est de même du plaisir indélibéré de la plus sublime contemplation. Il est en lui-même entièrement passif et imprimé en nous sans nous : non-seulement il n'a, selon la supposition, rien de délibéré, mais encore rien de volontaire dans sa nature. Il est vrai qu'on peut y ajouter un consentement de la volonté, ou, si vous le voulez, une simple non-répugnance de la volonté; mais en lui-même, et par sa nature, il est indépendant du consentement et de la résistance de la volonté : on peut également l'éprouver tantôt en n'y résistant pas, tantôt en y résistant. Les saints martyrs ont eu malgré eux des plaisirs. Les voluptueux ont malgré eux des douleurs très-fortes. Il est donc clair comme le jour que tout plaisir qui n'est qu'un simple sentiment prévenant dans l'âme a ces deux choses, l'une qu'il est purement spirituel, en quelque occasion qu'il soit imprimé; l'autre, qu'il est en soi absolument indélibéré, involontaire, et reçu dans l'âme d'une manière purement passive.

Ces principes étant posés, il faut s'accoutumer à regarder la délectation indélibérée que nous éprouvons dans la contemplation la plus sublime tout de même que nos sensations, c'est-à-dire que le plaisir d'un parfum qui saisit agréablement notre odorat quand nous y pensons le moins, et que celui d'une musique qui tout à coup charme

notre oreille. L'occasion est très-différente; mais le sentiment de l'âme est également spirituel et passif, c'est-à-dire indélibéré et involontaire.

Il nous reste à savoir comment on pourroit dire que le plaisir indélibéré est la cause du plaisir délibéré. S'il n'en est que la cause occasionnelle, ou la simple occasion, je laisse l'occasion purement arbitraire et étrangère au plaisir délibéré, et je remonte plus haut à la cause réelle qui le produit; ainsi cette délectation ou plaisir indélibéré, qu'on vante tant, ne m'explique rien. Si un général d'armée étoit convenu d'un signal avec le gouverneur d'une ville assiégée, ce signal purement arbitraire, et inventé de pure fantaisie, ne m'expliqueroit rien; au lieu de m'y arrêter, je ne ferois d'attention qu'au seul dessein du général qui voudroit commencer le combat. Laissons donc le plaisir indélibéré, s'il n'est que la cause occasionnelle du plaisir délibéré; et retranchant une fois pour toutes tous les vains discours sur la délectation indélibérée dont on a rempli tant de livres, venons à la véritable cause réelle du plaisir délibéré, qui est mon propre vouloir.

De plus cette explication qui n'explique rien renverse tout. Si le plaisir indélibéré est la cause occasionnelle du plaisir délibéré, c'est-à-dire de mon vouloir, il faut supposer que la cause première ait ordonné qu'à l'occasion de ce plaisir, je veuille; comme il ordonne qu'une boule, à l'occasion d'une autre boule qui la pousse sur un plan, se meuve : de là il faudra conclure qu'il y a, dans ce qu'on appelle ordre de la nature, des lois de volonté, comme des lois de mouvement; et comme il est certain que, par la loi de la communication du mouvement, une boule qui en pousse une autre ne peut manquer de mouvoir l'autre, tout de même un plaisir indélibéré ne peut manquer de faire vouloir la volonté de l'homme. Les causes occasionnelles ne peuvent jamais sans miracle être frustrées de leur effet précis : chaque fois qu'elles en seroient frustrées, ce seroit un renversement de l'ordre naturel; alors le maître de la loi violeroit ou interromproit sa propre loi, qu'on nomme la loi de la nature. Ainsi, suivant cette idée des causes occasionnelles, dès que j'ai un plaisir indélibéré pour un objet, je ne pourrois manquer à le vouloir sans que l'ordre des causes occasionnelles, qu'on nomme celui de la nature même, fût violé et interrompu : ce seroit un miracle, comme de voir une pierre en l'air qui ne tomberoit pas : il faudroit que Dieu fît alors un miracle dans ma volonté, pour m'empêcher de vouloir cet objet; comme il feroit un miracle dans une pierre, s'il la tenoit suspendue en l'air sans la laisser tomber.

Au reste, c'est une illusion grossière que de s'imaginer que la nécessité de volonté, dont nous parlons ici, ne soit pas une nécessité de nature à celle que nous nommons physique pour le mouvement des corps. Qu'entend-on par nécessité naturelle ou physique? Ce n'est point une loi qui vienne de l'essence des choses : un corps mû n'a dans sa nature aucune vertu réelle, aucune véritable causalité, selon les termes de l'école, pour mouvoir un autre corps. Cette loi de la communication du mouvement ne se trouve ni dans la nature du corps mouvant, ni dans celle du corps mû : vous ne trouverez jamais dans l'idée du

corps qu'il doive se mouvoir quand un autre corps vient se mouvoir contre lui ; ni dans l'idée de cet autre corps, qu'il ait la force mouvante sur cet autre corps indépendant de lui. Qu'appelle-t-on donc nécessité naturelle ou physique ? ce n'est qu'une institution purement arbitraire de l'auteur de la nature; son ordre, qui est cette loi de la communication des mouvements, ne peut jamais être frustré et violé, ou interrompu sans miracle. Voilà la loi qui nécessite les corps. S'il y a de même des causes occasionnelles pour les esprits, elles nécessitent pareillement les volontés. Par exemple, je suppose que le plaisir indélibéré de sentir un parfum est la cause occasionnelle de vouloir s'asseoir en ce lieu : peut-on dire que l'homme déterminé par cette cause occasionnelle, qui est sa sensation, soit libre dans la volonté qu'il forme de s'asseoir ? Il y est déterminé par sa sensation, de même qu'une pierre l'est à tomber quand elle est en l'air, ou qu'une boule l'est à se mouvoir quand elle est poussée par une autre boule. Il faut un miracle, c'est-à-dire un coup de la toute-puissance de Dieu contre la loi qu'il a établie, et qu'on appelle la loi de la nature, pour résister à cette nécessité naturelle. Ce miracle ne seroit pas moins grand si la volonté ne vouloit pas, après que la sensation agréable de l'odorat l'auroit déterminée à vouloir, que si la pierre ne tomboit pas étant en l'air, ou si la boule ne se mouvoit point étant poussée par l'autre. Voilà ce qu'on appelle la plus grande nécessité de nature, ou physique. On ne peut concevoir au-dessus de cette nécessité d'institution du Créateur, que celle des essences, que le Créateur même ne peut jamais arrêter. La nature n'est pas moins nature, ni la nécessité moins nécessité, quand elle tombe sur les esprits pour le vouloir, que quand elle tombe sur les corps pour le mouvement.

On dira peut-être que la nécessité des corps est bien différente de celle des volontés, puisque les corps sont nécessités sans qu'ils agissent et choisissent; au lieu que les volontés veulent et choisissent tout ce qu'elles font, et qu'elles ne veulent que ce qui leur plaît. Mais ce discours n'est qu'un sophisme indigne d'être écouté. 1° La nécessité, pour tomber sur la volonté, n'en est pas moins nécessité nécessitante que si elle tomboit sur les corps; une volonté peut être aussi absolument nécessitée à vouloir qu'un corps à se mouvoir. Qu'appelle-t-on nécessité de nature, ou physique ? Si on entend par ces termes la nécessité qui vient des lois instituées par le Créateur, elle n'est pas moins pour les esprits que pour les corps, dans notre supposition : si, au contraire, on entend par là ce que l'essence des choses demande, il faudra dire que la nécessité qui détermine une pierre à tomber, quand elle est en l'air, n'est ni naturelle ni physique, puisque nous supposons que les corps ne sont les uns aux autres que des causes occasionnelles du mouvement, qui n'ont aucune vertu ou causalité par leurs propres essences, et qui ne sont nommées causes que par pure institution arbitraire du Créateur. 2° Il est faux que celui qui est nécessité à un seul parti choisisse. Peut-on dire que je choisisse sérieusement entre marcher et me reposer, quand quelqu'un me nécessite à marcher ? Les hommes ont-ils jamais parlé de la sorte, quand ils ont voulu parler sérieuse-

ment? Dira-t-on à un homme qu'il choisit de faire une chose, quand il ne pourroit, sans un miracle de la toute-puissance de Dieu, ne la faire pas? Pour ne la vouloir point, il faudroit qu'il interrompît la loi des causes occasionnelles, qui est la loi de la nature même; il faudroit qu'il fît l'impossible, comme s'il empêchoit une pierre de tomber quand elle est en l'air sans appui. On ne choisit réellement qu'entre deux partis qui sont en l'actuelle et prochaine puissance de celui qui choisit : c'est se moquer de Dieu et des hommes, que d'oser parler autrement; c'est se jouer du dogme de la foi par les restrictions mentales les plus odieuses, que nul casuiste, si relâché qu'on se l'imagine, ne toléreroit en cette matière. Dira-t-on aussi que les bienheureux choisissent entre aimer Dieu et le haïr, et que les damnés choisissent entre le haïr et l'aimer? Il est vrai que les bienheureux et les damnés ne veulent que ce qu'ils leur plaît de vouloir; c'est-à-dire, en deux mots, qu'ils ne sont pas contraints dans leur vouloir : mais quoiqu'ils ne veuillent que ce qu'ils veulent, il est néanmoins très-certain qu'ils ne peuvent ne pas vouloir ce qu'ils veulent, ni vouloir ce qu'ils ne veulent pas. Ainsi ils ne choisissent point, et les hommes qui seroient en cette vie nécessités par des causes occasionnelles à vouloir une seule chose ne choisiroient pas plus qu'eux. 3° Il ne faut pas se jouer de toute l'Église et de tous les hommes sensés. Les stoïciens et les manichéens, qui croyoient une destinée incompatible avec la liberté, Wiclef, Luther, Calvin, les plus outrés contre-remontrants du synode de Dordrecht, n'étoient pas assez extravagants pour nier la liberté de coaction. Ils savoient, par leur propre conscience intime, que l'homme ne veut que ce qu'il veut, qu'il choisit en ce sens ridicule : que la volonté veut toujours une chose, et non une autre qui lui est opposée. Ils savoient bien que l'homme ne sauroit ne pas vouloir ce qu'il veut actuellement. Ils croyoient même que l'homme délibère, si vous n'entendez par la délibération que l'application de la raison, pour savoir lequel des deux partis est le plus convenable. Ils raisonnoient tous les jours eux-mêmes, et par conséquent ils savoient bien qu'en ce sens ils délibéroient tous les jours. Enfin, ils ne doutoient point que la volonté n'agît; car son agir n'est autre chose que son vouloir, et ils ne pouvoient pas ignorer que la volonté veut ce qu'elle veut. Que prétendoient-ils donc? Que la volonté étoit nécessitée à agir, c'est-à-dire à vouloir; que pour cette détermination, elle étoit passive : et c'est précisément ce que dira malgré lui tout homme qui voudra soutenir que les délectations indélibérées, ou plaisirs prévenants, sont les causes occasionnelles de nos volontés. Qui dit cause occasionnelle dit une occasion à laquelle le Créateur a attaché, par une connexion nécessaire ou ordre absolu, un certain effet précis.

Si vous n'admettez cette connexion nécessaire ou ordre absolu, qui se tourne en loi de nature, vous ne dites rien et vous ne faites rien d'assuré. On pourroit supposer, sans inconvénient, que l'effet n'arriveroit point, et on renverseroit de fond en comble tout le système de la grâce efficace, invincible, indéclinable, toute-puissante par elle-même pour incliner les cœurs au vouloir. Si, au contraire, vous admettez

une connexion nécessaire entre l'occasion et l'effet, le plaisir indélibéré, qui est à nous sans nous, comme la sensation d'un parfum, nous détermine aussi nécessairement à vouloir, que la pierre en l'air est nécessitée à tomber, et qu'une boule est nécessitée à se mouvoir quand une autre la pousse : il faudroit un miracle, comme la résurrection des morts, pour vaincre la nécessité de cet ordre établi par le Créateur dans les deux natures intelligente et étendue.

Que si vous soutenez que le plaisir indélibéré est la cause réelle de notre vouloir : outre que vous renversez toutes les notions de la nouvelle philosophie, et que vous retombez dans tout ce que vous appeliez des galimatias, de plus, vous détruisez tout ensemble et le pouvoir de Dieu, et la liberté de l'homme. 1° Vous détruisez le pouvoir de Dieu. Eh! qu'y a-t-il de plus indigne de lui, que de supposer qu'il faut qu'il ait recours à un sentiment indélibéré pour venir à bout de faire ce qu'il ne pourroit lui-même, ni en éclairant, ni en fortifiant une âme? Ne peut-il tenir l'homme que par le plaisir? Ne sauroit-il ni le persuader en éclairant sa raison, ni le porter au bien en fortifiant sa volonté contre le mal? Quelle indigne et épicurienne idée, de vouloir que Dieu même n'ait aucune prise sur la volonté de l'homme, qu'en tirant de lui par le plaisir ce qu'il n'en pourroit obtenir ni par raison, ni par force de vertu? Enfin, si le plaisir indélibéré est la cause réelle et essentielle de tout vouloir, cela est aussi vrai pour Adam innocent que pour ses enfants corrompus, et détruit la différence qu'on allègue des deux états. 2° Vous détruisez aussi la liberté de l'homme. Au moins la nécessité qui vient des causes occasionnelles n'est que physique, elle n'est fondée que sur les lois purement arbitraires que le Créateur a établies : un miracle pourroit vaincre cette sorte de nécessité; un miracle peut suspendre une pierre en l'air : tout de même un miracle pourroit empêcher la volonté de vouloir, malgré le plaisir indélibéré qui seroit sa cause occasionnelle. Mais si vous dites que la nature du plaisir indélibéré, et celle du vouloir de l'homme, sont telles que l'un est la cause réelle de l'autre, et que leur connexion vient de leurs essences; alors ce sera une nécessité métaphysique, qui est bien au-dessus de la physique. Alors ce ne sera plus une nécessité d'institution arbitraire, mais une nécessité d'essence, que nul miracle ne peut arrêter, et contre laquelle la toute-puissance de Dieu même ne peut jamais rien en aucun sens. Alors il sera vrai de dire que l'essence du plaisir indélibéré est de produire le vouloir, et que l'essence du vouloir est de ne pouvoir être produit que par le plaisir indélibéré. On ne pourra voir le plaisir indélibéré, sans voir le vouloir comme son effet; ni le vouloir, sans voir le plaisir indélibéré comme sa cause : il faudroit violer l'essence des choses pour désunir cette cause et cet effet. Voilà une nécessité infiniment plus nécessitante que celle qui fait qu'une pierre tombe quand elle est en l'air, et qu'une boule en pousse une autre.

Si vous dites que ce n'est pas la nature ou essence de ces deux choses qui les lie entre elles, et qui fait que la position de l'une emporte nécessairement la position de l'autre, je vous demande non un jeu de paroles, mais une réponse précise, et que vous puissiez entendre net-

tement vous-même dans une matière si sérieuse et si capitale à la religion. Comment la grâce est-elle efficace par elle-même, si elle ne l'est point par sa propre nature ou essence ? Et si elle l'est par sa propre nature ou essence, elle est cause réelle et nécessaire des volontés de l'homme. Voilà une nécessité bien plus nécessitante que la nécessité qu'on nomme naturelle ou physique, puisque celle-ci ne vient que d'une institution arbitraire et révocable, qui peut souffrir des exceptions par des miracles; au lieu que nul miracle ne peut interrompre la nécessité pour ainsi dire métaphysique, qui vient de l'essence même d'une cause réelle.

Je demande donc s'il y a de la contradiction ou répugnance, que le plaisir indélibéré dans lequel on met la grâce ne soit point suivi du vouloir de l'homme. S'il n'y a dans cette supposition aucune contradiction ou répugnance, je suppose que cela arrive en effet : voilà la grâce qui demeure inefficace, et qu'il n'est plus permis de nommer efficace par elle-même. La volonté est encore censée indifférente et indéterminée pendant que le plaisir indélibéré est actuel, et même après qu'il est passé : la volonté étant actuellement sous l'impression de cette grâce, ou plaisir indélibéré, ne veut point. Vous admettez la grâce que tant d'autres ont nommée versatile : la volonté la frustre de tout son effet. Dès ce moment-là on ne peut jamais conclure de la présence d'une grâce, que le bon vouloir la suivra; car la connexion n'étant pas nécessaire entre cette cause et cet effet, qui vous a dit que la cause qui a été une fois inefficace ne le sera pas encore de même cent et cent fois ? Vous ne pouvez plus raisonner que par simple conjecture sur cet événement incertain, comme sur tous les autres événements que l'école nomme contingents. Vous ne pouvez plus dire que ce plaisir indélibéré produira dans l'homme un bon vouloir d'une manière invincible, indéclinable et toute-puissante. Au contraire, il faut avouer que ce plaisir peut être vaincu, décliné, impuissant, et demeurer cent fois inefficace, puisqu'il l'a été une fois.

Vous ne pouvez plus alléguer que deux choses : l'une que Dieu donne une impression si proportionnée à la volonté et si propre à la persuader, qu'il voit qu'il la persuadera, quoiqu'il n'y ait néanmoins aucune connexion nécessaire ou de nature entre le plaisir et le vouloir; l'autre, qu'il voit par sa prescience que le vouloir suivra. Mais cette proportion si juste pour persuader et pour toucher n'est que la congruité de la grâce enseignée par les jésuites. Pour la prescience de Dieu, à proprement parler, elle n'est pas une prescience; car ce qui n'est encore que futur à notre égard, et par rapport à nous qui sommes bornés au temps, est déjà présent à Dieu qui est éternel : ainsi Dieu ne voit que ce qui est déjà devant lui.

Il est vrai que Dieu a une pleine certitude du bon vouloir de l'homme, parce que ce bon vouloir lui est déjà présent. Or ce qui est déjà présent ne peut point ne pas être; ce n'est qu'une nécessité que l'école nomme conséquente et identique. Dieu pourroit nous révéler ce qu'il voit, et alors nous verrions comme lui avec certitude la futurition du bon vouloir de l'homme; mais nous ne la verrions qu'en elle-même : nous verrions seulement que l'homme voudra, parce qu'il se détermi-

nera à vouloir; mais nous ne pourrions voir avec aucune certitude l'effet dans la cause par une connexion nécessaire. Il faut qu'il y ait une connexion nécessaire entre eux, pour pouvoir conclure certainement l'un de l'autre; autrement on dit ce qu'on n'entend pas, et qui n'a aucun sens. Toute véritable certitude d'un futur prévu dans sa cause ne peut être fondée que sur une nécessité antécédente, c'est-à-dire une liaison nécessaire entre cette cause et cet effet. En bonne logique, le prédicat ou attribut ne peut être dit avec une certitude générale du sujet que quand la liaison est nécessaire entre eux. Si la liaison est contingente, la proposition est contingente aussi, c'est-à-dire tantôt vraie et tantôt fausse. Comment pouvez-vous faire cet enthymème : *Pierre reçoit la grâce efficace ou plaisir indélibéré : donc il aura le bon vouloir!* Vous supposez que le bon vouloir n'est point nécessairement attaché au plaisir indélibéré. Vous supposez que le bon vouloir a manqué une fois au plaisir indélibéré, et rien n'empêche qu'il ne lui manque encore de même. Toute conséquence tirée en matière contingente ne peut être qu'une conjecture; si vous voulez en faire une conclusion certaine, vous errez. Dites, par exemple : « Il fait beau temps : donc Paul ira se promener. » Si ce n'est qu'une conjecture, je vous la passe; mais si c'est une conclusion tirée comme certaine, je la nie : elle est absurde. Paul a vu le beau temps sans se promener, et peut encore en faire de même. Pourquoi concluez-vous la promenade du beau temps, puisque le beau temps et la promenade n'ont point de connexion nécessaire; et qu'en supposant le beau temps, la promenade demeure encore contingente? Tout de même, pourquoi concluez-vous le vouloir du plaisir; puisqu'en supposant le plaisir, le vouloir demeure encore entièrement contingent?

C'est donc en s'éblouissant soi-même à plaisir que certains auteurs ont cherché une certitude d'une chose future, qui ne fût point fondée sur la connexion nécessaire entre sa cause et elle. Encore une fois, il est vrai que Dieu voit avec certitude les futurs contingents; parce qu'il ne les voit pas comme futurs, mais comme déjà présents. Cette certitude est fondée sur la nécessité identique qu'une chose soit quand elle est actuellement, et qu'elle ne peut tout ensemble être et n'être pas; mais cette nécessité ne peut être alléguée pour les futurs contingents à l'égard des hommes auxquels ils ne sont point présents. Vous ne pouvez conclure avec certitude, de la grâce ou plaisir indélibéré, le bon vouloir futur de l'homme, qu'autant que vous supposez comme le fondement essentiel de votre certitude une nécessité pour tirer une conséquence de l'un à l'autre, c'est-à-dire une connexion nécessaire entre ces deux choses. Qui dit conséquence certaine dit une nécessité dans la conséquence, c'est-à-dire une connexion nécessaire entre l'antécédent et le conséquent; si vous y laissez la moindre contingence, vous détruisez la liaison nécessaire entre l'antécédent et le conséquent : la conséquence perd toute sa force; elle peut être niée, puisqu'elle peut se trouver fausse. On peut vous dire, en bonne logique : *Pierre a la grâce efficace pour un tel bon vouloir précis ;* j'en conviens : *donc il formera ce ce bon vouloir précis;* je le nie. Peut-être n'en fera-t-il

rien; qui sait ce qu'il choisira? qui sait si *pouvant dissentir*, en cas qu'il le veuille, il ne voudra pas effectivement *dissentir?* Il l'a déjà voulu une fois, selon votre supposition, il pourroit bien le vouloir encore. Il ne peut donc y avoir à notre égard aucune véritable certitude dans les futurs, qu'autant qu'ils ne sont pas contingents, et qu'il y a une nécessaire connexion entre leur cause posée et leur futurition. A la nécessité de cause répond la certitude du futur; à la contingence répond l'incertitude. Qu'on ne dise donc plus que l'effet de la grâce ou plaisir indélibéré est certain, infaillible et indéclinable, sans nécessité : c'est comme si on vouloit dire qu'une chose est certaine sans certitude. L'esprit de l'homme, qui nie ou qui affirme, doit suivre la nature de son objet : nous devons aux événements contingents de l'incertitude, comme nous devons de la certitude aux événements nécessairement liés à leurs causes. Nous devons donc raisonner ainsi, supposé que la grâce n'ait pas une liaison nécessaire avec le bon vouloir de l'homme: Pierre a la grâce la plus forte pour un tel vouloir, mais nous ne savons point s'il voudra ou non; parce que cette grâce le laisse toujours indifférent pour choisir, et dans la contingence de son acte. Il est vrai que Dieu voit comme une chose qui lui est déjà présente le bon vouloir de Pierre, et qu'il lui a donné un secours si proportionné à son besoin présent, qu'il s'est assuré de le persuader, et de lui faire vouloir ce qu'il veut; mais pour nous, si nous ne raisonnons que sur la seule nature du secours donné, nous n'en pouvons pas conclure en rigueur et avec pleine certitude la futurition du bon vouloir, puisque ce secours n'est point une cause nécessaire, et qu'il n'a aucune connexion nécessaire avec le bon vouloir. Or on ne peut dire qu'un événement est infaillible que quand nous ne pouvons pas nous tromper en l'affirmant comme futur; et on peut toujours se tromper, en affirmant comme futur ce qui est encore contingent : enfin une chose n'est plus contingente, dès qu'on ne peut plus se tromper en l'affirmant comme future. Il est donc clair que la futurition du bon vouloir étant encore contingente quand la grâce ou plaisir indélibéré arrive, on ne peut répondre infailliblement, ni avec certitude de l'effet, sur la position de la cause. Dès ce moment il ne faut plus parler de la grâce efficace par elle-même. Voilà tout ce que peuvent demander ceux que l'on nomme molinistes.

Si, au contraire, vous dites que le plaisir indélibéré est une cause réelle, à laquelle le bon vouloir est lié par leurs natures ou essences, vous mettez dans les volontés de l'homme une nécessité sans comparaison plus nécessitante que celle des lois arbitraires du Créateur pour mouvoir les corps. Vous êtes plus nécessité à vouloir, dès que la grâce vous prévient d'un plaisir indélibéré, semblable à nos sensations les plus involontaires, qu'une pierre qui est en l'air n'est nécessitée à tomber, et qu'une boule n'est nécessitée à se mouvoir par l'impulsion d'une autre. Dès que le plaisir vous saisit, aucun miracle de la toute-puissante main de Dieu même ne peut plus vous empêcher de vouloir précisément ce que le plaisir vous inspire. Ce plaisir est cause réelle de votre vouloir : donc il y a une nécessité antécédente qui vous néces-

site à vouloir; car c'est une nécessité de cause par rapport à son effet. Or la cause ne peut être cause réelle qu'autant qu'elle a une vraie causalité, et une priorité au moins de raison et de nature sur son effet. Qui dit, avec l'école, causalité, priorité de raison et de nature, dit évidemment une cause antécédente par nature à son effet; il seroit inutile et odieux de chicaner là-dessus. Encore une fois, les stoïciens, les manichéens, Wiclef, Luther, Calvin, en un mot tous ceux qui ont nié la liberté, n'ont jamais prétendu nier ce qu'ils éprouvoient à toute heure en eux-mêmes, savoir, qu'ils raisonnoient, délibéroient, vouloient une chose et non une autre opposée, choisissoient en un sens, prenant cette chose et non pas l'autre, et enfin ne vouloient que ce qu'ils vouloient bien vouloir. Ce qu'ils ont tous appelé de bonne foi nier la liberté, c'est de dire que nos volontés ont une cause nécessaire qui ne dépend pas de notre choix; or est-il que le plaisir indélibéré qui nous prévient, et qui par sa nature est involontaire, ne dépend point de notre choix : il est donc clair comme le jour que si ce plaisir est cause nécessaire, ou cause par lui-même de notre vouloir, notre vouloir a une cause nécessaire qui ne dépend point de notre choix; et par conséquent voilà la doctrine des stoïciens, des manichéens, de Wiclef, de Luther, de Calvin, qui est établie. Si les théologiens qui ont disputé contre eux, comme Cajétan, leur avoient accordé qu'il y a une cause nécessaire de notre vouloir, laquelle est entièrement en nous sans nous, c'est-à-dire indélibérée et involontaire, ils auroient applaudi, et toute question de nom mise à part, ils auroient pensé comme les catholiques. On peut voir dans Calvin qu'il a rejeté de bonne foi toutes ces questions de nom. Ainsi, dans cette supposition, il faudroit conclure tout au plus qu'ils ne se sont pas bien expliqués, qu'ils ont eu raison pour le fond, peut-être même qu'ils ont parlé plus naturellement et avec plus de candeur que leurs adversaires, et que l'Église est inexcusable d'avoir foudroyé de tant d'anathèmes des gens si innocents et si sincères.

Quoi qu'il en soit, à parler de bonne foi et sans chicane, il faut dire, dans cette supposition, que rien ne dépend de l'homme, non pas même son propre vouloir. Qu'on nous vienne dire qu'il peut s'il veut, n'est-ce pas se moquer, puisqu'il ne peut vouloir, et que c'est précisément sur le vouloir que la nécessité ou l'impuissance tombe? Ne voit-on pas qu'il peut encore infiniment moins en chaque occasion vouloir sans grâce, ou ne vouloir pas avec la grâce, qu'une pierre qui est en l'air peut ne tomber pas? Qu'on nous vienne dire qu'il peut ne pas vouloir avec la grâce, parce qu'il pourroit ne pas vouloir si elle ne le déterminoit pas : c'est comme si on disoit qu'un homme qui est dans un bateau qui remonte dans une rivière par la marée peut ne monter point, parce qu'il pourroit cesser de monter si la marée cessoit de le porter. Qu'on nous vienne dire que la puissance ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas reste toujours dans la volonté, et qu'ainsi c'est une liberté qui reste avec la grâce; il faudra dire aussi que l'homme porté dans un bateau par le montant de la marée est libre de ne monter pas. parce la puissance ou capacité naturelle de s'arrêter lui reste, et qu'en effet il la réduira en acte quand la marée cessera. Luther et

Calvin ont-ils jamais nié que la volonté pourroit ne vouloir pas le bien en l'absence de la grâce, et le mal en l'absence de la concupiscence? Nioient-ils que l'homme ne conservât toujours la puissance radicale ou capacité naturelle de vouloir et de ne vouloir pas? La liberté ne sera-t-elle autre chose qu'une vicissitude entre deux nécessités qui nécessitent tour à tour la volonté de l'homme? Le dogme de la foi se réduira-t-il à un langage si forcé, si faux et si ridicule? Luther et Calvin ne seront-ils différents de l'Église que dans l'expression? et faudra-t-il avouer que l'expression de ces chefs de secte est aussi juste, aussi naturelle, aussi remplie de bonne foi, que celle de l'Église est fausse, ridicule, captieuse, et contraire à toute sincérité?

Il est donc évident que la délectation indélibérée, c'est-à-dire le plaisir prévenant qui est en nous sans nous, ne peut rien expliquer sur l'opération de la grâce. Pendant que ce plaisir nous affecte, et après même qu'il nous a affectés, la volonté est encore censée indifférente d'une indifférence active et en équilibre pour vouloir ou ne vouloir pas; car ce plaisir n'a aucune connexion nécessaire de causalité avec notre vouloir. Si ce plaisir entièrement involontaire en soi donnoit nécessairement le vouloir, il y auroit une cause nécessaire et involontaire de notre vouloir; mon vouloir ne dépendroit non plus de moi que celui d'un autre homme, puisque l'un et l'autre seroit nécessairement produit par une cause qui ne seroit pas moins indépendante de moi quand elle agiroit sur moi, que quand elle agiroit sur cet autre homme. Si, au contraire, vous ôtez la causalité nécessaire, vous laissez mon vouloir dans une pleine contingence, où l'on peut supposer le non-vouloir avec la grâce actuelle; en sorte qu'on ne peut plus la nommer efficace par elle-même, et que vous retombez dans l'efficacité de la grâce congrue. Ainsi, ceux qui ont tant vanté la délectation indélibérée pour expliquer la grâce victorieuse, n'ont rien entendu, n'ont rien dit d'intelligible, n'ont rien expliqué, ont tout renversé, et ne sont ni philosophes, ni théologiens. Nous avons même vu que, par ce plaisir indélibéré, ils détruisent toute différence de grâce entre les deux états.

DEUXIÈME QUESTION. — *De la délectation délibérée.*

Il y a sans doute une délectation *délibérée* qui n'est autre chose que la spontanéité de notre vouloir, ou l'exemption de contrainte. En un sens, je ne puis vouloir une chose malgré moi; car qui dit *malgré* dit sans la vouloir; or, je ne puis vouloir une chose sans la vouloir; je ne veux que ce qu'il me plaît de vouloir : c'est ce qu'on dit en latin par ces termes : *Placet, hoc me delectat;* c'est-à-dire je veux; tel est mon plaisir. Cette expression marque un plaisir; mais ce plaisir n'est que le seul vouloir, qui est pour ainsi dire réflexif sur soi-même, comme Jansénius le dit souvent : c'est-à-dire qu'on veut bien vouloir ce qu'on veut. C'est une délectation, mais elle n'est en rien distinguée du vouloir qui porte en soi l'agrément de soi-même; c'est un amour de complaisance pour l'objet. Comme l'autre plaisir n'avoit rien en soi de délibéré ni de volontaire, parce qu'il prévenoit tout vouloir, et qu'il étoit

en nous sans nous; celui-ci, au contraire, est tellement un vouloir, qu'il n'est qu'un pur vouloir, et un vouloir délibéré : il faut donc bien se garder de le considérer jamais autrement.

C'est ainsi que l'Écriture dit : *Delectare in Domino, et dabit tibi petitiones cordis tui*[1]. Voilà un plaisir commandé : *Delectare*, etc. Donc il est libre. C'est la preuve ordinaire de saint Augustin. Voilà un plaisir méritoire auquel la récompense est promise : *et dabit tibi*, etc. Donc il est délibéré, et vient d'une liberté d'indifférence active : *Sin autem comedere volueris, et te esus carnium delectaverit*[2]. *Volueris* et *delectaverit* sont purement synonymes : cette délectation n'est qu'un libre vouloir. La délectation est prise dans le même sens quand Tobie dit à Dieu : *Non enim delectaris in perditionibus nostris*[3]; c'est-à-dire : « Vous ne voulez point notre perte. » La sagesse de Dieu dit d'elle-même : *Et delectabar per singulos dies*[4], etc.; c'est-à-dire : « J'aimois à faire et à perfectionner mon ouvrage; je voulois bien le faire. » Quand David dit : *Anima autem mea exaltabit in Domino, et delectabitur super salutari suo*, il se promet de faire une action libre et méritoire : aussi, ajoute-t-il : *Omnia ossa mea dicent : Domine, quis similis tibi*[5]? Il veut dire : « Vous n'aimez ni ne voulez les holocaustes des Juifs, » quand il dit : *Holocaustis non delectaberis*[6]. Quand il dit : *Memor fui Dei, et delectatus sum*[7], il parle d'une délectation libre et d'un souvenir amoureux, qu'il oppose aux vaines consolations rejetées : *Renuit consolari anima mea*[8]. Il exprime encore une véritable volonté libre, en disant : *Delectasti me, Domine, in factura tua*[9]; c'est comme s'il disoit : « J'aime à vous admirer dans vos ouvrages. » Nous lisons encore : *Ego vero delectabor in Domino*[10]; c'est une promesse qu'il fait. Il n'y a pas moins d'exemples de la délectation déméritoire dans l'Écriture : *Quicumque his delectabitur non erit sapiens*[11]. C'est ainsi qu'il est défendu de se plaire dans la voie des impies : *Ne delecteris in semitis impiorum;* la menace y est ajoutée : *Nesciunt ubi corruant*[12]. Il y en a encore d'autres exemples décisifs, qui seroient trop longs et inutiles à rapporter.

C'est dans le même sens que saint Augustin a parlé de la délectation. Il n'a parlé d'ordinaire, dans les questions de la grâce, que de celle qui est délibérée : *Det quod jubet*, dit-il[13], *atque.... faciat plus delectare quod præcipit, quam delectat quod impedit.* La délectation dont il parle est le vouloir libre et méritoire qui est commandé : *quod jubet.* Il n'avoit garde, lui qui avoit établi si souvent contre les manichéens une liberté d'indifférence, outre celle de contrainte, et qui convenoit, avec les pélagiens, de la nature de la liberté; il n'avoit garde, dis-je, de vouloir que la volonté de l'homme dépendît de la détermination d'un plaisir indélibéré qui est en nous et sans nous, comme la sensation d'un parfum ou d'une musique. Les manichéens l'auroient accablé de bonnes raisons, tirées de son propre principe. Les pélagiens l'auroient justement accusé d'être encore à cet égard manichéen.

1. *Psal.* XXVI, 4. — 2. *Deut.*, XII, 15. — 3. Tob., III, 5, 22.
4. *Prov.*, VIII, 30. — 5. *Ps.* XXXIV, 9, 10. — 6. *Ps.* L, 18. — 7. *Ps.* LXXVI, 4.
8. *Ibid.*, 3. — 9. *Ps.* XCI, 5. — 10. *Ps.* CIII, 34. — 11. *Prov.*, XX, 1.
12. *Prov.*, IV, 14, 19. — 13. *De spirit. et litt.*, cap. XXIX, n. 51, tom. X.

Que veut-il donc dire, quand il dit : *Quod amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est*[1]*?* Il ne le dit point dans sa controverse contre les pélagiens sur la grâce; c'est en interprétant l'épître aux Galates. Il veut seulement dire que notre conduite est toujours décidée par nos plus fortes volontés. Par exemple, un homme aime tout ensemble le plaisir et la fortune : dans la pratique, il prend toujours le genre de vie qui est conforme à celle de ces deux passsions qui le domine. Ce Père ne parle point en ce lieu d'une nécessité que nos plaisirs nous imposent, de vouloir une chose plutôt qu'une autre, pour expliquer la nature de la grâce, et son opération sur la volonté; car ce principe établiroit une nécessité qui nécessiteroit la volonté, tantôt de la part de la grâce, tantôt de la part de la concupiscence, sans nous laisser aucun entre-deux pour aucun moment de véritable liberté : mais il se borne à dire que nos mœurs sont conformes à notre volonté, et que nous agissons au dehors, dans la pratique, à proportion de ce que nous sommes disposés au dedans par nos principes arrêtés. C'est donc une réflexion morale qui est incontestable, et non pas une explication dogmatique de notre liberté et du pouvoir de la grâce sur nous.

En effet, saint Augustin ne croyant pas, comme il n'a pu le croire, qu'un sentiment involontaire nécessitât nos volontés, il ne pourroit avoir entendu, par la délectation, que le plaisir délibéré qui est notre vouloir même : or sa proposition, en ce cas, ne pourroit être qu'identique et négatoire, comme parle l'école. Il auroit dit pour tout dénoûment sur la liberté, qu'il faut nécessairement que l'homme veuille ce qu'il veut davantage. Eh ! qui en doute ? eh ! qui avoit besoin d'une telle leçon ? eh ! qui ne se rendroit ridicule, s'il entreprenoit maintenant d'expliquer le fond de la liberté, en disant que nous ne pouvons ne pas vouloir ce que nous voulons, dans le moment où nous le voulons ? Étoit-ce là une clef du mystère réservée à ce grand docteur ?

Dès qu'on ne parle que de la délectation délibérée, on dit vrai; mais à force de dire vrai, on ne dit rien. On dit seulement que l'homme veut en chaque occasion ce qu'il aime le mieux, c'est-à-dire ce qu'il veut davantage. C'est faire un grand effort de paroles pour ne dire rien; c'est laisser la question tout entière. Molinistes, congruistes, thomistes, pélagiens, demi-pélagiens, calvinistes, luthériens, manichéens, stoïciens, tous conviennent également que l'homme ne veut jamais que ce qu'il veut.

La délectation ne peut donc servir de rien pour expliquer la liberté. Si elle est prise pour le plaisir involontaire, on renverse la foi et on tombe dans l'impiété des hérétiques. Si elle est prise pour notre propre vouloir, on n'entend rien, on n'explique rien, on ne dit que ce que disent également toutes les sectes et toutes les écoles du monde. On dit qu'il est jour, quand il est jour.

Il est vrai que saint Augustin a parlé souvent de la délectation, mais en la prenant pour notre propre vouloir, et en supposant toujours avec les pélagiens, contre les manichéens, que cette délectation dépend de

1. *Expos. Epist. ad Galat.* cap. v, n. 49, t. III, part. 2.

nous, et que la grâce, quelque forte qu'elle soit, nous laisse, dans son actuelle opération, entre vouloir et ne vouloir pas : *Consentire autem vel dissentire propriæ voluntatis est*[1]. C'est un plaisir que nous sommes libres d'avoir ou de n'avoir pas : nous pouvons nous délecter en consentant, et ne nous point délecter en *dissentant*, cela dépend de nous. Alors le langage de saint Augustin est simple, naturel et clair : au lieu que s'il disoit que la volonté est nécessairement déterminée par la délectation, et que la délectation est en nous sans nous, tout ce que ce Père dit pour conserver la liberté d'indifférence active, contre les stoïciens et les manichéens, deviendroit extravagant et ridicule.

Au reste, quand il veut en passant faire entendre comment Dieu s'assure du vouloir de sa créature, il dit souvent : *Facit ut velimus;* mais comment, *adjuvando* : c'est en fortifiant la volonté foible, de peur que par défaillance elle veuille le mal, ou manque à vouloir le bien. Il dit souvent : *Ita suadetur, ut persuadeatur*[2]. Il dit encore que Dieu agit et donne à l'homme suivant ce qui lui convient : *Hoc modo vocavit, quomodo aptum erat eis qui secuti sunt vocationem.... quomodo illis aptum esset, ut et moverentur, et intelligerent, et sequerentur. Illi enim electi, qui congruenter vocati : illi autem qui non congruebant, non electi, quia non secuti, quamvis vocati.... Ita vocat, quomodo eis vocari aptum est ut sequantur.... Sic eum vocat, quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat*[3].

Mais il ne dit ces choses qu'en passant, et en général. Il ne vouloit qu'établir le dogme contesté par les demi-pélagiens, savoir, que Dieu s'assuroit du vouloir des élus, en leur donnant une grâce spéciale pour les faire certainement vouloir, qu'il ne donnoit pas à ceux qui n'étoient qu'appelés. Comment il s'en assuroit, c'est de quoi il n'étoit nullement question, et qu'il n'avoit garde de s'engager à traiter à fond. C'est le mode philosophique, duquel le dogme de foi est indépendant. D'un côté, la foi enseigne que la volonté, sous l'actuelle impression de la plus forte grâce, est encore actuellement indifférente d'une indifférence active; en sorte qu'il n'y auroit aucune contradiction dans la chose qu'elle dissentît. D'un autre côté, Dieu, sans lui ôter ce prochain pouvoir et cette pleine liberté de dissentir, sait si bien proportionner ses invitations antérieures et ses secours, qu'il s'assure de son vouloir : *Ita suadetur, ut persuadeatur.* La certitude n'est point fondée sur la causalité nécessaire d'une cause que Dieu applique sur la volonté, mais seulement sur l'effet que Dieu voit présent, quoiqu'il ne soit que futur pour nous. Cette certitude n'est fondée que sur la nécessité conséquente, qui est purement identique. Pour nous, il est certain que nous ne voyons point notre vouloir dans la grâce la plus forte, comme on voit un effet dans sa cause nécessaire. Nous savons seulement que ce que Dieu veut sera, non par la vertu nécessitante du moyen qu'il emploie, mais par la présence actuelle, devant ses yeux, de l'objet qui n'est encore que futur et contingent aux nôtres. L'opération du moyen

1. *De spirit. et litt.*, cap. XXXIV, n. 60, t. X.
2. *De grat. Christi*, cap. X, n. 11, t. X, etc.
3. *De div. quæst. ad Simplic.*, lib. I, quæst. II, n. 13, t. VI.

n'est point infaillible par sa nature, quoiqu'il soit très-proportionné et très-persuasif : mais la science de vision qui est en Dieu, pour voir l'effet déjà présent, ne peut se tromper; car il ne peut ne pas voir ce qu'il voit. C'est dans ce sens si simple que *la prédestination est une préparation de moyens, par lesquels sont très-certainement délivrés tous ceux qui sont délivrés.* C'est par là que la prédestination des élus a un effet *invincible et indéclinable;* car il est vrai, par une nécessité purement conséquente, que ce que Dieu a si bien préparé pour faire vouloir l'homme le fera infailliblement vouloir, puisqu'un vouloir qui est déjà présent à Dieu ne sauroit n'être pas.

La différence du secours *sine quo non*, donné au premier homme innocent, et du secours *quo*, donné à sa postérité corrompue, que saint Augustin propose dans le livre *de la Correction de la Grâce*[1], ne consiste donc point dans une diversité d'espèces entre ces deux grâces; en sorte que l'une par sa nature ou essence porte avec elle le bon vouloir de l'homme, et que l'autre par sa nature ou essence laisse l'homme à lui-même encore indifférent, et dans la main de son conseil, pour vouloir ou ne vouloir pas. Il est vrai seulement que Dieu donnant à Adam le secours *sine quo non*, ne le prédestinoit pas à persévérer, et ne voyoit pas sa persévérance; au lieu que Dieu prédestinant en Jésus-Christ certains hommes que nous nommons élus, leur prépare certains moyens qui, sans emporter le bon vouloir par leur propre nature ou essence, sont néanmoins si proportionnés au besoin de la volonté humaine, et si propres tant à persuader l'homme qu'à lui inspirer le vouloir, qu'il voudra effectivement. Dieu voit ce vouloir futur comme déjà présent. Ainsi il y a dans ce choix de moyens pour la persévérance finale une futurition qui est un objet déjà présent à Dieu, et par conséquent une certitude parfaite : ainsi la certitude est de la part de la prédestination de Dieu, qui voit le vouloir déjà présent à ses yeux; et non de la part de l'essence du secours *quo*, ou grâce médicinale. Une grande preuve que saint Augustin ne va pas plus loin, c'est qu'il emploie souvent, surtout dans le livre *De gratia et libero arbitrio*, et dans celui *de la Prédestination des saints*, des expressions aussi fortes pour les crimes des impies que Dieu tourne selon ses desseins, que pour la persévérance des justes. Il dit que Dieu les tourne d'une manière invincible et toute-puissante. Dira-t-on qu'il leur donne pour le crime une motion nécessitante par son essence, ce seroit un blasphème; ce seroit même renverser le système qu'on attribue à saint Augustin, sur les deux états. On voit donc bien que saint Augustin a cru que Dieu pouvoit, sans aucune motion efficace ou nécessitante par son essence, se proportionner tellement à la volonté de l'homme, qu'il lui persuadât et lui fît vouloir le bien, et qu'il le détournât selon ses desseins, même dans ses crimes. Saint Augustin ne disputoit contre les demi-pélagiens que pour établir une volonté spéciale de Dieu à l'égard des élus, qui est la prédestination par laquelle il choisit les secours qui persuaderont l'homme : *Ita suadetur ut persuadeatur.* Aussi voyons-nous qu'il n'a parlé de ce *quo* que dans

1. *De corrept. et grat.*, cap. XII, n. 34, t. X.

cette dernière dispute, et que toute sa controverse contre les pélagiens étoit indépendante de ce point.

Enfin, cherchez tant qu'il vous plaira un milieu entre la nécessité nécessitante des luthériens, et ce sentiment d'une grâce congrue qui est efficace par sa congruité, vous ne trouverez de bonne foi, et tout sophisme à part, aucun milieu réel. Si la grâce est par sa nature ou essence cause de mon vouloir, l'essence de la grâce ne peut être violée, et je suis essentiellement nécessité à vouloir. Luther et Calvin n'en ont jamais demandé davantage. Les contre-remontrants de Dordrecht se sont bornés, contre les arminiens, à soutenir l'irrésistibilité de la grâce, c'est-à-dire son efficacité par sa nature ou essence. Si, au contraire, la grâce n'est point par sa nature ou essence, ou du moins par une loi de Dieu qui l'établit cause occasionnelle, la cause qui détermine nécessairement mon vouloir, mon non-vouloir est compatible avec l'impression actuelle de la grâce : dès lors il n'est plus permis de l'appeler efficace par elle-même, c'est-à-dire par sa propre nature; et s'il arrive qu'elle me fassse vouloir, ce n'est plus que parce qu'elle est propre à me persuader : *Ita suadetur, ut persuadeatur.*

TROISIÈME QUESTION. — *De la nature de la grâce.*

Vous me demanderez sans doute en quoi donc consiste la grâce. Je vous répondrai que la grâce (sans examiner, selon la philosophie de l'école, son entité) est Dieu opérant dans l'âme. 1° La grâce donne à l'entendement une illustration ; 2° elle donne à la volonté un attrait prévenant, un plaisir indélibéré, un sentiment doux et agréable, qui est en elle sans elle ; 3° elle augmente la force de la volonté, afin qu'elle puisse actuellement, dans ce moment, vouloir le bien ; 4° elle l'excite à se servir de cette force nouvellement donnée. Jusque-là cette grâce n'est que prévenante, et en nous sans nous. Or rien tout de ce qui est en nous sans nous ne nous détermine, autrement notre détermination seroit mise en nous sans nous; nous ne nous déterminerions pas, mais nous serions déterminés *ad unum*, comme les bêtes, ainsi que parle saint Thomas. Ce seroit se jouer des termes que de dire, dans cette supposition : « L'homme est dans l'indifférence active, et dans la liberté d'exercice; l'homme délibère, se détermine lui-même, et choisit. » Tous ces termes deviendroient ridicules.

Pour ce qui est d'augmenter la force de la volonté, c'est le moyen le plus décisif pour faire vouloir l'homme sans le nécessiter. Aussi voyons-nous que saint Augustin, après avoir dit : *Facit ut velimus*, ou quelque autre chose semblable, s'explique en ajoutant *adjuvando*. En effet, comme le péché n'est qu'une défaillance de la volonté, et qu'au contraire le bon vouloir est une force de la volonté qui se tourne au bien, c'est tourner la volonté au bien, et la soutenir contre le mal, aussi efficacement qu'il est possible, sans la nécessiter; c'est opérer le bon vouloir en elle et avec elle, que de lui donner une force nouvelle pour le bien : *adjuvando*.

On peut dire même que la grâce médicinale doit être principalement

une grâce de force pour aider la puissance, parce que le mal ne consiste que dans l'affoiblissement de cette même puissance : ainsi le mal étant l'impuissance de vouloir, le remède doit être une grâce de pouvoir vouloir; mais de pouvoir si proportionné à l'affoiblissement actuel, que la volonté dans ce moment se trouve aussi forte par la grâce que si elle étoit saine et entière. Il faut encore ajouter que Dieu voit cette proportion telle, que la volonté voudra ce qu'elle doit vouloir : *quomodo eis vocari aptum est;... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Mais enfin la liberté qu'Adam a perdue est la même que Jésus-Christ a rendue à ses enfants. Or celle d'Adam étoit de pleine indifférence active : donc la grâce qui prévient et qui fortifie la volonté de l'homme, loin de la nécessiter au bien, doit la remettre dans le véritable équilibre entre le bien et le mal, comme Adam y étoit avant son péché.

Il faut encore observer que saint Augustin n'a jamais disputé avec les pélagiens de la nature de la liberté de mérite et de démérite; il l'a toujours supposée avec eux précisément telle qu'il l'avoit établie contre les manichéens, sans en rien rétracter. Il n'a été question pour saint Augustin que de soutenir que la grâce que Dieu donne pour s'assurer du bon vouloir des élus ne détruit point cette liberté. Ainsi il est évident qu'il faut trouver, selon saint Augustin, sous l'impression actuelle de cette grâce prévenante, la même liberté qu'il avoit établie contre les manichéens, et que les pélagiens vouloient défendre contre lui. Voilà ce qui regarde la grâce prévenante, qui est en nous sans nous, qui est une grâce tout ensemble de secours et d'attrait, de force et d'invitation : elle donne et elle demande; elle donne la force de vouloir, et elle excite au vouloir même.

Venons à la grâce de coopération. Dieu, après nous avoir fortifiés et excités, agit avec nous; c'est ce qui est marqué dans les prières de l'Église, aussi bien que dans les ouvrages des théologiens. Dieu produit avec nous notre acte, qui est notre bon vouloir; il en est cause avec nous, mais cause immédiate et indivisible avec nous. Mais tout ce qui n'est que secours, force nouvelle, coopération sans prévention de causalité par essence, ne peut nécessiter. Je ne nécessite point un goutteux à marcher quand je ne fais que le soutenir, que l'aider, que l'inviter, que lui donner des aliments propres à remplir ses nerfs d'esprits abondants, pourvu que je ne l'entraîne point. Ainsi nous pouvons prendre à la lettre ces paroles : *Deus operatur in vobis et velle et perficere* [1], sans admettre autre chose que le concours surnaturel pour la grâce coopérante et concomitante. *Facit ut velimus*, mais c'est toujours *adjuvando*. Il est vrai seulement que Dieu proportionne si bien pour ses *élus* la grâce prévenante, excitante et fortifiante, au besoin de la volonté, qu'il s'assure de sa coopération: *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat. Ita suadetur, ut persuadeatur.* Il le fait parce qu'il a une prédilection pour ses *élus*, et une volonté spéciale pour leur salut qu'il n'a point pour celui des hommes qui ne sont

1. *Philip.*, II, 13.

qu'*appelés*, quoiqu'il veuille sincèrement sauver ceux-ci : 1° en ce qu'il leur donne des moyens suffisants de salut; 2° en ce qu'il veut effectivement les sauver, s'ils y coopèrent comme ils le peuvent.

C'est cette volonté spéciale du salut des élus qui ne peut être frustrée de son effet. C'est d'elle, et non pas de la grâce, dont saint Augustin dit souvent qu'elle est invincible, indéclinable, toute-puissante. La grâce n'est point indéclinable par sa nature ou essence : si elle l'étoit, il faudroit de bonne foi admettre, avec les contre-remontrants de Dordrecht, le système de l'irrésistibilité de l'homme à la grâce; car *irrésistible* et *indéclinable* sont termes synonymes entre gens de bonne foi. C'est se moquer de dire qu'on puisse résister à ce qui est indéclinable et tout-puissant. Donnez aux contre-remontrants l'*indéclinabilité* ou *irrésistibilité*, ils n'en demanderont jamais davantage. Mais saint Augustin n'emploie ces termes que pour la volonté prédestinante : si elle n'est que congrue, son effet n'est que très-vraisemblable, et non absolument certain. Mais faut-il s'étonner que son effet soit certain et indéclinable, puisque Dieu le voit déjà présent à ses yeux? Dieu voit comme présent tout ce qu'il veut; ce qui est déjà présent devant lui ne sauroit point ne pas être : en tout cela il n'y a qu'une nécessité conséquente ou identique.

Mais la grâce est-elle par son essence une cause nécessaire de mon vouloir? Est-il vrai que non-seulement Dieu produise avec moi mon vouloir, ce qui n'est que le simple concours surnaturel, mais encore que sa grâce, mise en moi sans moi, soit la cause qui me détermine à vouloir? En un mot, est-il une cause prévenante qui détermine nécessairement son concours et le mien pour mon acte? Si on le dit, les contre-remontrants n'ont plus rien de réel à désirer. Voilà l'indéclinabilité ou irrésistibilité qui vient de l'essence de la grâce même; en sorte que l'irrésistibilité sera aussi absolue que les essences sont immuables. Si vous voulez nier sérieusement l'irrésistibilité, il ne vous reste plus qu'à dire que la volonté prédestinante est indéclinable et toute-puissante par une nécessité ou irrésistibilité purement conséquente et identique. Il n'est pas possible que ce qui est ne soit pas : or le bon vouloir de l'homme est déjà présent aux yeux de Dieu. Mais comment Dieu s'est-il assuré de ce bon vouloir de l'homme? Saint Augustin ne l'explique pas, et il y auroit de la témérité à aller plus loin que lui. Il dit: *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur*[1]. Il dit ailleurs, parlant des peuples qui s'attachèrent à David : *Numquid corporalibus ullis vinculis alligavit? Intus egit, corda tenuit, corda movit, eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit*[2]. Mais il dit ces choses autant pour l'ordre naturel que pour le surnaturel; il le dit autant des mauvaises volontés des impies, par exemple de Nabuchodonosor, de Cyrus, d'Artaxerxès, de Saül et d'Achitophel, que des amis de Dieu. Il ne s'agit point précisément de la grâce médicinale pour les actes méritoires. Sa thèse est générale, qu'il donne comme une vérité

1. *De præd. sanct.*, cap. XIX, n. 42, t. X.
2. *De corrept. et grat.*, cap. XIV. n. 45, tom. X.

qu'on ne peut révoquer en doute sans être impie, savoir, que Dieu a une puissance toute-puissante d'incliner les cœurs où il veut : *sine dubio habens humanorum cordium quo placeret inclinandorum omnipotentissimam potestatem*[1]. Mais c'est sur de tels passages que les contre-remontrants établissent leur irrésistibilité ; et ils ne manquent pas d'attribuer à la nature ou essence de la grâce ce que saint Augustin ne dit que de la volonté de Dieu. Ils ne manquent pas de citer ces paroles du même endroit : *Non est itaque dubitandum voluntati Dei, qui et in cœlo et in terra omnia quæcumque voluit fecit, et qui etiam illa quæ futura sunt fecit, humanas voluntates non posse resistere quominus ipse faciat quod vult; quandoquidem etiam hominum voluntatibus, quod vult, quum vult, facit*[2]. Si vous dites que cette irrésistibilité dont parle saint Augustin, quand il dit *humanas voluntates non posse resistere*, vient de la nature de la grâce même, voilà l'*irrésistibilité* de Dordrecht. Si, au contraire, vous dites que la grâce n'est point par sa nature *irrésistible*, c'est-à-dire *indéclinable* ou nécessitante, mais que c'est seulement le décret ou volonté de Dieu, qui ne peut être frustrée de son effet, puisqu'il voit déjà comme présent tout ce qu'il veut; vous ne mettez l'efficacité de la grâce que dans sa congruité : *Ita suadetur ut persuadeatur.... quomodo eis vocari aptum est.... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.*

Alors vous dites, avec saint Augustin, que la nécessité qu'impose la volonté toute-puissante n'est point une nécessité nécessitante, puisqu'elle n'est qu'identique. Dieu voit ce que nous appelons futur contingent comme une chose déjà présente et déjà faite : *qui etiam illa quæ futura sunt fecit.* Il a déjà fait ce bon vouloir qui est encore futur à l'égard de l'homme, et par conséquent il en est bien assuré : *Certissime liberantur.... indeclinabiliter.... insuperabiliter.... omnipotentissima potestate.* Tout cela est vrai ; il le voit déjà fait : faut-il s'étonner que l'homme ne puisse résister à une volonté, quand il est déjà vrai qu'il ne lui résiste point ? D'ailleurs, il est vrai que Dieu a dans les trésors de sa sagesse et de sa puissance des moyens infinis et inépuisables de gagner les cœurs des hommes, de les persuader, de les toucher, de les incliner, de leur faire vouloir ce qu'il veut, de tourner même selon ses desseins leurs volontés les plus impies : *In nobis mirabili modo et ineffabili operatur.* Ce n'est point par des liens grossiers, par des causes nécessitantes de leur propre nature, qu'il s'assure de notre vouloir. Si un ami d'un génie supérieur à son ami est souvent sûr de le persuader *certissime*, quoiqu'il ne puisse ni mettre quelque chose en lui ni lui ôter quelque chose ; s'il est vrai qu'il peut tout sur cet ami pour la persuasion raisonnable, à combien plus forte raison Dieu, qui sait tout et qui porte dans les cœurs toute la force qu'il lui plaît, peut-il s'assurer de faire vouloir le bien à l'homme quand il l'a résolu ! Eh ! qu'y a-t-il de plus naturel, pour ainsi dire, que de vouloir ce qui est véritablement bon ? Qu'est-ce que le péché, sinon une erreur et une déraison ? Encore une fois, qu'est-ce que le péché, sinon

1. *De corrept. et grat.*, cap. XIV, n. 45, tom. X. — 2. *Ibid.*

une chute, une foiblesse, une défaillance de la volonté? Plus Dieu éclaire et fortifie l'homme, plus il l'éloigne de la défaillance, de l'erreur et du vice. Il s'assure donc de l'entendement et puis de la volonté de l'homme, 1° en le persuadant, *Ita suadetur, ut persuadeatur;* 2° en le fortifiant contre sa foiblesse, *adjuvando.*

Pour les moyens de persuader et de fortifier, ils sont infinis dans les trésors de Dieu : *mirabili modo et ineffabili.* Il ne seroit pas Dieu s'il ne savoit pas s'assurer, quand il lui plaira, du cœur de chaque homme, et pour faire le bien, et pour régler le mal. Voilà la vérité générale, tant pour l'ordre naturel et même pour toutes les actions des impies, que pour l'ordre surnaturel et pour les bonnes œuvres des saints. Il ne reste qu'à dire, après saint Augustin, que Dieu fait par sa grâce médicinale, dans un pécheur pour sa conversion, ou dans un juste pour sa persévérance, ce qu'il a su faire dans le cœur des impies, par exemple dans le cœur des Juifs qui condamnèrent et crucifièrent Jésus-Christ, pour s'assurer de l'accomplissement de son décret sur la mort du Sauveur : *quod consilium et manus tua decreverunt fieri*[1]. C'est seulement en ce sens que saint Augustin dit : *eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit;* c'est-à-dire seulement qu'il invite, qu'il attire, qu'il incline : *quomodo eis vocari aptum est.... quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat;* qu'il s'insinue, et invite si bien qu'il persuade : *Ita suadetur ut persuadeatur;* qu'il aide et fortifie l'homme contre lui-même : *adjuvando;* qu'enfin, il opère avec l'homme, comme cause, le vouloir de l'homme même : *eosque voluntatibus eorum, quas ipse in illis operatus est, traxit.* Aussi, voyons-nous que saint Augustin déclare que la prédestination n'ajoute rien à la simple prescience que le seul don des grâces qui *aident,* qui *persuadent,* et qui sont si congrues, que la volonté qui peut les rendre inefficaces ne veut pas le faire : *quomodo scit ei congruere, ut vocantem non respuat.* Voilà la dernière borne. Entre cette doctrine et l'irrésistibilité des contre-remontrants de Dordrecht, c'est-à-dire des plus outrés protestants, il n'y a aucun milieu réel dont un homme sincère et sérieux puisse s'accommoder.

QUATRIÈME QUESTION. — *Du motif de la délectation.*

Au reste, la délectation ni délibérée ni indélibérée ne doit jamais être la cause finale, non plus que l'efficiente, de notre vouloir.

Pour la délectation indélibérée et involontaire, elle ne peut être qu'un sentiment agréable. Vouloir la vertu pour son plaisir, c'est tomber dans l'épicuréisme. Épicure mettoit la dernière fin dans la volupté, c'est-à-dire dans le plaisir en général. Que ce plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, n'importe; c'est toujours également le plaisir de l'âme, c'est-à-dire la modification de la substance pensante et incorporelle. Or, cette modification de mon âme n'est point distinguée d'elle : agir pour mon plaisir, c'est agir pour moi; plus le plaisir est grand, plus nous agissons pour nous-mêmes, en le recherchant comme notre

1. *Act.*, IV, 28.

fin. Les plaisirs courts et imparfaits sont une espèce de félicité très-imparfaite et momentanée. La parfaite félicité de l'âme est un plaisir parfait, suprême et permanent; mais enfin c'est un plaisir : et quiconque se propose pour fin ce suprême plaisir se propose soi-même pour fin; sa fin est d'être heureux par le plus grand plaisir. C'est ce qu'Épicure se proposoit : il avoit pour fin dernière le plaisir général, quel qu'il fût, ou du moins l'exemption de toute douleur, parce que cette exemption mettoit l'âme en état de jouir d'elle-même et de se faire heureuse. Si vous supposez que l'âme peut pratiquer la vertu pour le plaisir, vous voulez qu'elle rapporte son vouloir délibéré et vertueux, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus parfait et de plus sublime en elle, à ce qu'il y a de moins parfait, c'est-à-dire à un plaisir indélibéré, involontaire et aveugle, semblable à celui qu'on attribue d'ordinaire aux bêtes. C'est renverser l'ordre; c'est tomber dans l'erreur d'Épicure, que tous les sages païens ont détestée. Que le plaisir vienne à l'occasion du corps ou non, il n'en est pas moins un plaisir indélibéré et involontaire de l'âme, auquel la vertu ne peut être rapportée sans la dégrader.

Pour la délectation délibérée, comme elle n'est que notre propre vouloir, elle n'est que la vertu même quand le vouloir est bon. Or est-il que la vertu ne peut jamais être sa propre fin dernière; et c'est en quoi les stoïciens se sont trompés grossièrement. 1° La vertu de l'homme est la modification de la volonté, qui n'est point réellement distinguée de sa volonté même. Ainsi, si la vertu étoit sa dernière fin, il seroit réellement lui-même sa dernière fin. La dernière fin qu'il se proposeroit, ce seroit soi-même parfait et orné de toutes les beautés de la vertu et de la sagesse : c'est le renversement de la dernière fin, qui doit être Dieu seul. 2° Nos actes délibérés, comme saint Thomas l'a très-bien remarqué, ne peuvent jamais par leur nature être notre dernière fin. Qui dit un acte délibéré dit un acte qui a une fin pour laquelle il est fait et à la laquelle il se rapporte. Or il y a une évidente contradiction à dire qu'un acte est la dernière fin de lui-même, puisque lui-même est fait pour une fin ultérieure à soi. Comme voir dit un objet qu'on voit (c'est la comparaison de saint Thomas), tout de même vouloir dit un objet, c'est-à-dire un bien, qu'on veut comme fin de son vouloir. De même que la vision a toujours un terme ou objet au delà de soi, c'est-à-dire un corps lumineux, coloré, figuré, etc.; de même le vouloir ne peut donc jamais être la fin dernière, puisque le vouloir lui-même tend à un objet, c'est-à-dire à quelque bien au delà de soi, dont il fait sa fin et auquel il se rapporte. D'où il faut conclure avec évidence que la vertu ne peut être sa propre fin, mais qu'elle doit avoir un objet, c'est-à-dire un bien qui est sa fin au delà d'elle, de même que ma vision ne peut être l'objet que je vois. L'homme peut bien en exerçant une vertu vouloir en acquérir ou augmenter une autre, et se la proposer alors pour objet ou motif; mais cette autre vertu qu'il veut doit toujours avoir une fin ultérieure. L'homme peut bien aussi vouloir toutes les vertus réunies en lui pour devenir parfait; mais alors c'est lui-même parfait dont il fait la fin de toutes ces vertus. La béatitude même, en quelque sens que vous la preniez, ne peut jamais

être notre dernière fin proprement dite. Si vous entendez par béatitude un plaisir, un sentiment indélibéré et involontaire, c'est quelque chose d'inférieur au moindre acte de vertu. Si, au contraire, vous entendez par béatitude le parfait amour de Dieu, qui est un amour de complaisance, il est évident que cet acte n'est point à lui-même sa propre fin, et que Dieu seul est l'objet ou fin ultérieure qui doit le déterminer. Il est vrai qu'on veut aimer l'objet qu'on aime; c'est la spontanéité du vouloir : mais le vouloir n'est pas l'objet ou fin du vouloir même; en voulant, on agit pour une fin ultérieure à son vouloir : on veut quelque chose; cette chose qu'on veut dans l'acte de la béatitude, c'est Dieu glorifié. Ainsi Dieu est une fin réellement ultérieure à l'acte d'amour suprême qu'on nomme béatitude, et par lequel il est aimé. Ce dernier acte est ce qu'on nomme la béatitude. Elle est le dernier acte, et non la dernière fin; car ce dernier acte a une fin ultérieure à soi, savoir, Dieu qui est son objet.

Ainsi le plaisir indélibéré et involontaire ne peut jamais être la fin d'aucun vouloir vertueux; et le plaisr délibéré, qui est le vouloir vertueux même, a toujours une fin ultérieure à soi : ainsi le plaisir n'est ni la cause efficiente ni la finale du bon vouloir.

CINQUIÈME QUESTION.—*De la prière par rapport à la délectation sensible.*

Les principes que j'ai réfutés ne sont pas seulement absurdes en métaphysique, ils sont encore pernicieux en morale, et incompatibles avec la solide piété : en voici en abrégé les principaux inconvénients.

1° Si le plaisir ou délectation est la cause efficiente et nécessaire de tout bon vouloir, il faut conclure qu'on n'a le bon vouloir qu'autant qu'on a le plaisir.

2° Le plaisir étant un sentiment de l'âme, il ne peut être que *sensible.* Je n'entends point, par *sensible*, ce qui passe par le canal des sens corporels; je veux dire seulement que tout sentiment de l'âme doit être senti par elle : autrement il ne seroit pas sentiment, puisque *sentiment* ne dit que l'action ou passion de *sentir*. Par exemple il y auroit une contradiction évidente à dire que j'ai un sentiment de dépit, d'orgueil, purement spirituel, et à dire que je ne le sens pas. Tout de même il y auroit de la contradiction à dire que les démons ont un sentiment de douleur, et à dire que c'est une douleur qu'ils ne sentent pas. D'où il s'ensuit que tout plaisir comme toute douleur étant un sentiment, tout plaisir est un goût et une délectation sensible. Ainsi il faudra conclure, sur les principes ci-dessus posés, qu'il n'y a point de bon vouloir dans l'homme quand il n'y a point en lui de plaisir ou goût sensible pour le bien. Ce plaisir pourra être plus ou moins vif et sensible, plus ou moins aperçu par réflexion; mais enfin quand l'homme ne le pourra point trouver en soi, il s'ensuivra qu'il n'y sera point.

3° Il faudra dire qu'il est inutile de s'efforcer à prier, à demander, à désirer, à vouloir le bien, si on n'en a aucun plaisir sensible, et si, en se tâtant bien soi-même, on n'y peut trouver aucun sentiment de délectation; car il est inutile de tenter l'impossible. Or on ne peut former

le bon vouloir sans son unique et essentielle cause efficiente, qui est le plaisir sensible ; ce seroit s'efforcer pour produire une chimère, c'est-à-dire un triangle sans côtés, une montagne sans vallée. Il faut donc attendre ce plaisir sensible, qui vient en nous sans nous, et par lequel seul nous pouvons vouloir le bien.

4° Il faut conclure que le bon vouloir diminue à proportion qu'on sent diminuer le sentiment du plaisir à l'égard du bien, et que tous les goûts intérieurs qu'éprouvent les saints sont autant de diminutions de la grâce et de la bonne volonté.

5° Loin de s'efforcer inutilement à prier, à vouloir, aimer, etc., quand les aridités, les privations de goût sensibles, les épreuves, les tentations viennent, il faut alors croire que tout est perdu, et se désespérer pour le salut, supposé qu'on ne trouve plus en soi aucun reste de goût et de plaisir; car le plaisir sensible ne peut point venir sans que nous le sentions : donc il ne vient point quand nous ne sentons pas; et quand il ne vient pas, il est extravagant de s'imaginer qu'on puisse former aucun vouloir du bien sans lui.

6° Tous les Pères, tous les auteurs ascétiques, tous les contemplatifs approuvés de l'Église sont donc des insensés quand ils assurent que l'oraison, l'amour, en un mot la perfection, se consomment par les épreuves où l'on est privé des goûts et consolations sensibles; saint Jacques même a tort de dire : *Tristatur aliquis vestrum, oret*[1]. Eh! comment pouvoir prier, c'est-à-dire vouloir le bien, pendant qu'on manque de la cause efficiente de ce bon vouloir, savoir le plaisir sensible ou la joie prévenante qui le produit? Ainsi il faut renverser toutes les maximes et les expériences des saints, depuis les apôtres jusqu'à nous, pour ne juger plus de la vie intérieure que par le plaisir, comme on juge du froid et du chaud par un thermomètre.

7° Il faudra aussi conclure qu'on aime Dieu, qu'on fait une merveilleuse oraison, et qu'on est parfait, dès qu'on sent un grand plaisir ou délectation par rapport aux choses de Dieu. Si le plaisir sensible est la cause nécessaire du bon vouloir, ce signe du bon vouloir ne peut jamais être équivoque; partout où est la cause nécessaire, là est l'effet: donc on pourra, sans craindre de se flatter, se juger soi-même infailliblement par son intérieur, sur le degré de plaisir qu'on sent actuellement par rapport à Dieu.

8° C'est nier l'état du purgatoire, où les âmes privées de tout plaisir sensible, et souffrant actuellement une très-grande douleur, ont néanmoins le bon vouloir à un très-haut degré.

Peut-on voir une plus pernicieuse illusion que celle qui naît de ce principe? Quand l'homme, qui, par sa corruption, n'aime que le plaisir et la gloire, n'a plus qu'à chercher le plaisir pour se croire parfait, qu'est-ce que son imagination ne lui fournira point pour nourrir sa vaine présomption par une ferveur douce et flatteuse? Jamais les fanatiques n'ont présenté aux âmes simples un poison si subtil et si dangereux.

1. Jac., V, 13.

En général, tout dépend du plaisir sensible dans les exercices de la vie intérieure. Quand le goût sensible viendra, on sera transporté, et on se croira vrai au troisième ciel : dès que le goût sensible manquera, on désespérera de tout, on quittera tous les bons exercices. Jugez des suites affreuses de cette espèce de désespoir, où l'âme ne cherchera plus d'aliment intérieur, n'en connoissant point d'autre que le plaisir qui lui échappe.

Vous me demandez ce qu'il faut établir en la place de cette monstrueuse spiritualité. Je vous réponds qu'il faut s'en tenir à celle de tous les saints et de toute l'Église, qui est de croire qu'on doit persévérer patiemment dans l'amour et dans l'oraison en pure foi, quand Dieu nous prive de tout plaisir et de tout goût sensible, de toute lumière consolante; et qu'on aime d'autant plus purement alors, qu'on aime sans sentir : comme on croit avec plus de mérite lorsqu'on croit sans voir. Le sentir ne dépend pas de nous; mais le vouloir en dépend. Dieu ne nous demandera pas d'avoir senti, puisqu'il n'a pas mis le sentiment dans la main de notre conseil; mais il nous demandera d'avoir voulu, et persévéré dans le bon vouloir, parce qu'il nous en a donné la liberté véritable. Renversez ce fondement, vous renversez toute la vie chrétienne, tout l'ouvrage intérieur de la foi, et toutes les voies de perfection dans les épreuves. Aussi voyons-nous que ceux qui s'attachent à cette délectation sensible ne comptent pour rien que la seule ferveur d'imagination; ils ne veulent qu'une ivresse spirituelle, qu'un goût empressé de bonnes œuvres, qu'un zèle ardent pour les austérités, qu'une méditation raisonnée et consolante, qui est plutôt une étude agréable de tête échauffée qu'une oraison : ils croient que tout est perdu en eux dès que cette chaleur et ce plaisir leur manquent; et ils se scandalisent d'autrui d'une manière âpre, noire et farouche, dès qu'ils n'y trouvent point ce goût et cette ferveur d'imagination. Pour le véritable homme intérieur, il demeure en paix et en égalité de cœur dans les inégalités qu'il éprouve, suivant ce qui est si bien enseigné dans le troisième livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, et dans saint François de Sales.

Vous me demandez si l'oraison doit être longue. Je vous réponds que les anciens demandoient d'abord des oraisons courtes, mais fréquentes : c'est ce que saint Augustin a enseigné à Proba[1]; c'est ce que vous trouverez dans les saints qui ont donné des règles communes pour la multitude des commençants qui veulent se convertir et travailler à leur perfection dans la solitude. En effet, ce qu'ils appellent oraison, qui est une espèce d'oraison jaculatoire, ne peut être que court. Ils lisoient, ils méditoient, ils récitoient des psaumes; ils varioient leurs occupations intérieures. De temps en temps ils revenoient à de vives affections et à une présence de Dieu amoureuse et sensible : ces traits enflammés et véhéments ne pouvoient être que courts, et demandoient de fréquents intervalles; ils auroient épuisé les âmes, et se seroient tournés peu à peu en formules gênantes. Aussi voyons-nous que nos

1. *Epist.* cxx, al. cxxi, tom. II.

offices sont variés de lectures de l'Écriture, de chant des Psaumes, et de courtes oraisons ou demandes. Mais nous apprenons par saint Clément, par Cassien et par les autres ascètes, que le but de ces fréquentes et courtes oraisons étoit d'accoutumer peu à peu les solitaires à une contemplation presque continuelle. Lisez les conférences IX, X et XI de Cassien : vous voyez que saint Antoine passoit la nuit en oraison; vous voyez que les autres contemplatifs étoient dans une présence de Dieu familière et presque perpétuelle. Lisez le *Trésor ascétique:* alors, ces oraisons jaculatoires n'étoient plus si vives ni si marquées; mais elles étoient plus profondes, plus familières, plus paisibles, et presque sans relâche. Tant que vous n'appellerez oraison que des actes vifs et formés avec ardeur et goût sensible, vous n'en pourrez jamais faire longtemps de suite, et vous ignorerez toujours la manière d'accomplir le précepte de Jésus-Christ et de l'apôtre pour l'oraison sans intermission; vous demeurerez sec, raisonneur, critique, toujours ombrageux sur votre propre oraison, et cherchant sans cesse le goût sensible, qui tantôt vous fuira, et tantôt vous éblouira dangereusement.

Il faut donc assujettir les âmes à une oraison réglée, d'abord courte, à la vérité, pour modérer leur ferveur naissante et ménager leurs forces; mais qui croisse à mesure que vous voyez la grâce agir en elles, pour les rendre capables d'être plus longtemps de suite et plus paisiblement dans la présence amoureuse de Dieu.

Si dans la suite ces âmes sont dans l'obscurité, dans la sécheresse, dans la privation de ce plaisir et de cette ferveur sensible qui leur rendoit d'abord la vertu si douce, elles doivent se souvenir que les apôtres passèrent des douceurs du Thabor aux horreurs du Calvaire; que saint Pierre, enivré sur le Thabor, *ne savoit ce qu'il disoit*, en disant : *Bonum est nos hic esse; si vis, faciamus hic tria tabernacula*[1]*:* qu'enfin, Jésus-Christ parloit dès lors de sa *passion* avec Moïse et avec Élie, parce que les consolations préparent aux croix.

Il faut accoutumer peu à peu ces âmes à vouloir sans sentir, ce qui est le martyr intérieur. La plus pure oraison commence, dit sainte Thérèse, dans ces épreuves et ces privations où l'on est tenté de croire qu'elle cesse, et où la l'on quitte souvent par découragement. Il faut pourtant juger de l'arbre par les fruits, c'est-à-dire : examiner si ces âmes qui perdent le goût sensible sont fidèles, dociles, sincères, humbles, mortifiées. Il faut aussi leur faire éviter l'oisiveté intérieure. Si elles ont besoin de lecture, de méditation, de pratique, il ne faut ni les leur soustraire à contre-temps, ni craindre de les y remettre, si on éprouve qu'elles en tirent *quelque suc*, comme parle le bienheureux Jean de la Croix.

Mais enfin, rien n'est si pernicieux à la piété que de supposer que la délectation sensible décide de tout. Que ceux qui ne veulent écouter que saint Augustin l'écoutent au moins sur ceci. Il assure qu'il nous est souvent utile de ne voir point notre ouvrage, et de n'y prendre point de plaisir : *Ideo quisque, nostrum bonum opus suscipere, agere, im-*

1. Luc., IX, 35.

plere, nunc scit, nunc nescit, nunc delectatur, nunc non delectatur, ut noverit non suæ facultatis, sed divini muneris esse vel quod scit, vel quod delectatur, ac sic ab elationis vanitate sanetur[1]. Quoique la délectation involontaire, c'est-à-dire le goût, manque, la délectation délibérée, qui est la fidélité du bon vouloir, peut persévérer et se perfectionner.

LETTRE II.

SUR LA PRÉDESTINATION.

Juillet 1708.

Je suis touché, comme je le dois être, mon révérend père, de la continuation de votre amitié. J'en connois tout le prix, et je vous assure qu'elle me sera très-chère toute ma vie.

Votre ami M. P.... nous a enfin quittés. Il est fort aimable. J'ai pris la liberté de lui dire les principales vérités dont il m'a paru avoir quelque besoin : il les a très-bien reçues. Dieu veuille que sa jeunesse, la vivacité de ses goûts, le succès flatteur qu'il a eu dans le monde, ses talents, et sa curiosité même sur les matières d'érudition, ne soient pas des piéges très-dangereux pour lui ! Je prierai pour son avancement dans le bien ; mais vos prières seront les meilleures.

La question qui vous occupe est précisément celle qui a fait dire à saint Paul[2] : *O altitudo*, etc. Espérez-vous de pénétrer un mystère que le Saint-Esprit nous déclare être impénétrable ? Vous avez raison de remarquer que quand même vous admettriez la grâce la plus universelle et la moins efficace, ce mystère de la prédestination des uns et de la réprobation des autres n'en seroit pas moins incompréhensible. Bien plus, quand même vous supposeriez qu'il n'y auroit dans tout le genre humain qu'un seul homme qui, par sa pure faute, se priveroit du salut au milieu des grâces les plus abondantes, votre difficulté resteroit encore tout entière pour cet homme unique. Voici le raisonnement que vous feriez : d'un côté Dieu est tout-puissant pour faire vouloir à tous les hommes tout ce qu'il veut, sans blesser leur liberté ; il voit dans le trésor de ses grâces de quoi persuader, de quoi sanctifier, de quoi faire persévérer, de quoi sauver tous les hommes sans aucune exception, et celui-ci en particulier ; il sait ce qu'il faut à chacun d'entre eux afin qu'il ne rejette point la grâce, afin qu'il persévère, et afin que la mort le fixe éternellement dans le bien. D'un autre côté il aime tous les hommes, et veut, dit-on, sincèrement le salut de tous sans aucune exception. D'où vient donc qu'il refuse à cet homme unique la grâce convenable pour assurer son salut, pendant qu'il la donne par prédilection à tous les autres ? D'où vient qu'il choisit pour cet homme unique précisément une certaine grâce suffisante, qu'il prévoit qui ne le persuadera point, et dont la suffisance ne servira qu'à le rendre inexcusable et éternellement malheureux ? Ainsi l'objection demeure tout entière pour un homme qui périt, comme pour cent millions qui périssent.

1. *De peccat. merit. remiss.*, lib. II, cap. XVII, n. 20, t. X.
2. *Rom.*, XI, 35.

Cependant la religion chrétienne ne vous permet pas de douter que le grand nombre ne périsse, et que ceux qui sont sauvés ne composent le moindre nombre. Mettons donc à part, pour un moment, la vérité indubitable de la prédestination. Renfermons-nous dans le simple fait: c'est le petit nombre qui se sauve; c'est le grand nombre qui se damne. D'où vient que Dieu, qui voit dans ses trésors des grâces pour assurer le salut de tous les hommes, n'a pas voulu leur donner ces grâces, lui qui veut, dit-on, sincèrement les sauver tous? Il faut nécessairement avouer qu'il y a deux manières de vouloir le salut des hommes. L'une consiste à vouloir leur rendre le salut véritablement possible en leur donnant des secours de grâce suffisante par lesquels il ne tienne qu'à eux d'assurer leur salut, s'ils veulent y correspondre. L'autre consiste à vouloir assurer leur salut, en choisissant parmi les secours suffisants ceux qu'il prévoit qui les persuaderont et qui les feront persévérer. La première volonté est conditionnelle, la seconde est absolue.

Dieu veut de la première façon seulement le salut de tous les réprouvés mêmes : mais il veut par prédilection, de la seconde manière, le salut des seuls prédestinés. En un mot il ne veut pour les uns qu'une vraie possibilité du salut, en sorte qu'il ne tienne réellement qu'à eux d'assurer leur salut s'ils le veulent; c'est une manière très-sincère, très-effective, mais conditionnelle, de vouloir les sauver. A l'égard des autres, il veut la certitude de leur salut, en sorte qu'il s'assure absolument qu'ils seront sauvés, et il exécute ce dessein en choisissant les grâces par lesquelles il prévoit qu'ils seront persuadés, affermis et persévérants, jusqu'au moment où il les enlèvera, par une puissance inévitable et invincible, à l'incertitude des tentations. Voyons maintenant qu'est-ce qui vous scandalise.

Dieu pouvoit se borner à donner à tous les hommes, sans en prédestiner aucun, la même grâce pleinement suffisante pour tous. Il pouvoit dire en lui-même : « Je donnerai ma récompense céleste à tous ceux qui par leur libre arbitre correspondront à ce secours; et je priverai de cette récompense tous ceux qui, ayant de quoi la mériter, ne voudront pas s'en rendre dignes. » Dans cette supposition, pourriez-vous accuser Dieu d'injustice? Il ne paroîtroit aucune inégalité, aucune prédilection, aucune préférence; tout seroit général, effectif, proportionné au besoin, et abondant de la part de Dieu. Il n'y auroit d'inégalité que de la part des hommes; toute l'inégalité viendroit de leur libre arbitre, qui, étant prévenu par la grâce, pourroit ou coopérer avec elle pour le bien, ou la rendre inutile, et faire le mal contre son attrait. Iriez-vous alors jusqu'à dire : « Pourquoi est-ce que Dieu a donné aux hommes le libre arbitre, pour pouvoir démériter, s'ils le veulent, et pour se pouvoir perdre en déméritant? d'où vient qu'il ne les a pas mis tous, dès le moment de leur création, dans l'heureuse nécessité de l'aimer éternellement, où sont les anges et les saints du ciel? » Mais qui êtes-vous pour interroger Dieu et pour entrer dans son conseil? pouvez-vous trouver Dieu injuste parce qu'il vous a laissé dans la main de votre conseil, ayant devant vous l'eau et le feu, le bien et le mal, la vie et la mort, pour prendre celui qu'il vous plaira, en sorte que vous soyez le maître

de votre vouloir pour l'un ou pour l'autre parti, et que vous ne puissiez imputer qu'à vous-même le choix que vous ferez, si vous choisissez votre perte malgré l'attrait et le secours divin? « Quiconque, dit saint Augustin[1], veut bien vivre en préférant le vrai bien aux biens fragiles, peut l'obtenir avec une si grande facilité, que le seul vouloir de la chose en fait la possession. » Dès qu'on suppose la liberté donnée de Dieu, il faut conclure que rien n'est tant au pouvoir de la volonté que son propre vouloir, et c'est à ce propre vouloir que Dieu remet la décision pour notre salut ou pour notre perte. C'est pourquoi saint Augustin vous dit : « Puisque vous êtes en votre pouvoir, ou vous ne serez point malheureux; ou, si vous l'êtes, vous le serez justement, en vous conduisant vous-même avec injustice[2].... L'homme a reçu de Dieu de pouvoir faire le bien, quand il lui plaît; il a reçu aussi de lui et d'être malheureux s'il ne le fait pas, et d'être heureux s'il le fait[3].... Quand les hommes ne veulent pas être ce qu'ils ont reçu d'être s'ils le vouloient, et qui est bon en soi, ils sont coupables s'ils ne le veulent pas[4].... Dieu a commandé de vouloir, il a donné de pouvoir, et il a permis de ne vouloir pas, à condition qu'on en seroit puni[5].... Le Créateur a montré avec quelle grande facilité l'homme eût pu, s'il eût voulu, conserver ce qu'il étoit par sa première institution, puisque sa postérité même a pu surmonter le défaut de sa naissance[6].... L'homme, par le secours du Créateur, a le pouvoir de se cultiver lui-même, d'acquérir et de posséder, à proportion de son bon désir, toutes les vertus par lesquelles il soit délivré et de la difficulté qui le tourmente, et de l'ignorance qui l'aveugle[7]. »

D'un côté, il est indubitable que Dieu a donné à l'homme le libre arbitre pour se perdre ou pour se sauver à son choix. D'un autre côté, il n'est pas moins indubitable que Dieu a pu, avec une pleine justice, donner à l'homme ce libre arbitre, afin qu'il pût mériter ou démériter. Dans cette supposition du libre arbitre donné, et de la grâce gratuitement surajoutée, si cette grâce étoit également suffisante pour tous les hommes, et donnée avec une bonté générale et indifférente, personne ne pourroit se plaindre. Ceux qui seroient sauvés le seroient par le secours de la grâce, et par pure miséricorde. Ceux qui périroient devroient s'imputer leur perte, et n'en accuser que leur mauvais vouloir, qu'il ne tenoit qu'à eux de rendre bon. En cet état des choses, Dieu seroit pleinement justifié, puisqu'il auroit montré une bonté effective et égale à tous, qu'il n'auroit pas tenu à la suffisance de son secours que tous ne fussent également sauvés, et qu'il n'auroit tenu qu'à eux de l'être tous. Qu'est-ce donc qui soulève le cœur de l'homme à la vue de la prédestination des uns au-dessus des autres? C'est que le cœur de l'homme, jaloux et envieux, supporte impatiemment de voir quelqu'un préféré à soi.

1. *De lib. arbit.*, lib. I, cap XIII, n. 29, tom. I.
2. *Ibid.*, lib. III, cap. VI, n. 19.
3. *Ibid.*, cap. XV, n. 43. — 4. *Ibid.*, n. 44.
5. *Ibid.*, cap. XVI, n. 46. — 6. *Ibid.*, cap. XX, n. 55.
7. *Ibid.*, lib. III, cap. XX, n. 56.

Mais la bonté spéciale de prédilection pour les uns ne diminue en rien la bonté générale pour tous les autres. La surabondance de secours pour les élus ne diminue en rien le secours très-suffisant que tous les autres reçoivent. L'argent donné par profusion à quelques ouvriers par le maître n'empêche pas que l'argent donné moins largement, mais très-suffisamment, aux autres ne soit à leur égard une exacte justice, et même une grande libéralité. Si le père de famille n'étoit que juste, ou qu'également libéral, vous n'auriez rien à dire. Vous murmurez donc, non parce qu'il vous refuse les secours très-suffisants dont vous avez besoin pour vous sauver, mais parce qu'il ne vous donne peut-être pas autant de surabondance de secours qu'il en donne à d'autres. Quoi! vous vous plaignez parce qu'étant très-bon pour vous, il est encore meilleur pour d'autres?

1° Direz-vous qu'il ne veut point votre salut avec sincérité, puisqu'il est tout-puissant pour l'assurer, et qu'il ne l'assure pourtant pas par la grâce qu'il voit propre à l'assurer? ne voyez-vous pas que c'est vouloir très-suffisamment votre salut que de le mettre dans la main de votre propre conseil, et à la pure discrétion de votre volonté prévenue et aidée de son secours? Si vous périssez, c'est vous seul qui voudrez périr malgré la grâce qui vous fortifie, qui vous attire, qui met le salut dans votre main; c'est vous seul qui refuserez le salut laissé à votre propre volonté; c'est vous qui, le tenant dans votre main, le rejetterez par un choix très-libre. Dieu, de sa part, ne fait que vouloir sincèrement votre salut, que vous le rendre pleinement possible, que vous en laisser, pour ainsi dire, absolument le maître, et que le consigner dans vos mains par sa grâce très-suffisante : *O Israël, votre perte vient de vous seul* [1] *!* et Dieu est victorieux dans son jugement. Il est vrai qu'il auroit pu vous mettre d'abord dans la patrie céleste, sans vous faire passer par l'épreuve du pèlerinage, vous couronner sans combat, vous récompenser sans mérite, et vous mettre d'abord dans la nécessité de l'aimer où sont les bienheureux; mais il a voulu que vous méritassiez pour vous récompenser, et c'est en vue du mérite qu'il vous a donné le libre arbitre. Il est vrai aussi qu'il auroit pu vous donner une grâce si persuasive pour vous, qu'elle auroit assuré votre persuasion et votre salut : mais oseriez-vous dire qu'il est injuste quand il ne vous donne que la pleine possibilité de votre salut, et qu'il n'y ajoute pas la certitude? N'est-ce pas assez qu'il vous le laisse entre les mains, en vous donnant toute la force nécessaire pour l'assurer? Voulez-vous que Dieu cesse d'être bon pour vous, parce qu'il est peut-être encore meilleur pour un autre? La surabondance de bonté pour un autre anéantit-elle la justice exacte, la bonté gratuite et libérale qu'il a pour vous, et le secours très-suffisant dont il vous prévient?

2° Mais, dites-vous, Dieu prévoit que je ne ferois aucun usage de ce secours très-suffisant; pourquoi ne m'en donnera-t-il pas, comme à mon voisin, un autre auquel il prévoit que je correspondrois? 1° La prescience de Dieu n'influe en rien dans votre volonté : cette

1. *Osee*, XIII, 9.

prescience, selon la comparaison de saint Augustin, « ne fait rien à notre vouloir futur, comme mon souvenir ne fait rien aux choses passées[1]. »

2° Vous prouvez très-bien que Dieu aime peut-être votre voisin encore plus que vous; mais vous ne prouvez nullement qu'il ne vous aime point avec une bonté très-libérale : au contraire, vous devez avouer de bonne foi que Dieu aimant votre voisin encore plus que vous, il vous comble néanmoins de preuves effectives et très-suffisantes de son amour, jusqu'à vous offrir votre salut. Oseriez-vous dire qu'il ne vous aime point, parce qu'il aime peut-être un autre homme encore plus que vous? N'est-il pas libre, en aimant sincèrement tous les hommes, et en les prévenant tous par une grâce très-abondante, d'aimer et de secourir avec prédilection et surabondance un certain nombre d'hommes choisis? Voulez-vous vous servir de la surabondance donnée au petit nombre, pour lui faire la loi par rapport au grand?

3° « J'avoue, direz-vous, que cette prédilection n'empêche pas que Dieu ne soit rigoureusement juste; mais elle empêche qu'il ne soit parfaitement bon et bienfaisant pour tous les hommes. » Voici mes réponses. J'avoue qu'il pourroit exercer une bonté plus étendue et plus efficace au dehors, en ce qu'il pourroit ou créer d'abord tous les hommes dans la félicité céleste et dans l'impuissance de pécher; ou du moins donner à tous les hommes, sans distinction ni préférence, tout ce qu'il donne au petit nombre de ses élus pour assurer leur salut. Mais il ne devoit cette surabondance de grâce à aucun d'entre eux : il la donne par surabondance purement gratuite à ceux qui la reçoivent, et ne laisse pas de combler de ses libéralités, quoique moindres, tous les autres qui reçoivent, sans le mériter, des dons très-suffisants pour leur félicité éternelle. Il est vrai qu'on ne sauroit fixer les dons de Dieu à aucun degré précis et borné, qu'on ne puisse dire aussitôt qu'il auroit pu les pousser encore plus loin à l'infini. Mais dès qu'il donne selon une certaine mesure bornée à sa créature les effets de sa bonté infinie, on doit reconnoître qu'il a ajouté à la plus exacte justice une libéralité digne de lui. La borne des bienfaits, ni même leur inégalité, n'empêchent pas qu'il ne soit très-suffisamment bienfaisant et libéral pour tous.

4° Vous direz : « Que m'importe que la concupiscence qui me sollicite au mal ne me prévienne point inévitablement, et ne me détermine point invinciblement à pécher, s'il est vrai néanmoins que je pécherai, que Dieu le prévoit, qu'il peut l'empêcher, et qu'il me laisse courir à ma perte sans m'arrêter? » Je réponds que ce raisonnement prouve que Dieu pourroit vous aimer encore plus qu'il ne vous aime; qu'il pourroit vouloir votre salut d'une volonté encore plus spéciale et plus forte; qu'il pourroit vous donner des secours au delà même de toute suffisance parfaite; qu'en un mot, il pourroit ne se contenter pas de laisser votre salut très-possible dans la main de votre propre volonté, et qu'il pourroit de plus s'assurer, par sa prescience, des moyens de vous le faire certainement vouloir : mais ce raisonnement ne prouve pas que

1. *De lib. arbit.*, lib. III, cap. IV, n. 11.

Dieu ne vous aime point d'un amour très-effectif, et qu'il ne veut pas très-sincèrement votre salut, qu'il a soin de vous rendre très-possible par un secours très-suffisant. Vous courez à votre perte malgré Dieu. Il est vrai qu'il vous laisse libre; mais il emploie des secours très-suffisants pour vous retenir. C'est vous seul qui foulez ces grâces aux pieds pour vous jeter dans le précipice malgré lui, en résistant à son attrait.

5° Vous direz : « Qu'ai-je fait à Dieu pour n'avoir que la grâce suffisante dont je ne me servirai point, et pour n'avoir pas cette autre grâce dont je me servirois avec certitude? Et mon voisin qu'a-t-il fait à Dieu pour avoir cette grâce dont il se servira certainement pour son salut, et pour n'être pas réduit à cette autre grâce qui ne serviroit qu'à le rendre coupable comme moi? » Je réponds : 1° qu'il ne tient qu'à vous de faire autant avec cette grâce très-parfaitement suffisante, que votre voisin avec cette autre grâce avec laquelle il se sauve. La prescience que Dieu a de votre résistance à cette grâce n'empêche pas sa pleine suffisance, la grâce de votre voisin et la vôtre sont toutes deux précisément de même nature; elles ont toutes deux une parfaite suffisance, comme saint Augustin le suppose [1]. Quand on dit que la grâce nommée efficace est plus abondante que celle qui est nommée suffisante, ce n'est pas qu'elle soit d'une autre nature, ni même qu'elle soit toujours donnée à un plus haut degré. Elle n'est dite plus grande qu'à cause qu'elle est jointe à la prescience qui assure Dieu de l'effet qu'elle produira. L'efficace n'est telle que de fait; la suffisante est réellement en soi aussi suffisante que l'efficace, si vous voulez y consentir comme votre voisin y consent. Toute la différence qu'il y a entre elles est que Dieu prévoit que l'une persuadera votre voisin, et que l'autre, pouvant aussi pleinement vous persuader, ne vous persuadera peut-être point, par la pure faute de votre libre arbitre. Mais cette prescience ne fait rien ni pour rendre une grâce inégale à l'autre en degré, ni pour indisposer votre volonté en comparaison de celle de votre voisin. Ainsi tout se réduit, dans le cas supposé par le saint docteur, au mauvais usage qu'il vous plaît de faire de votre libre arbitre, malgré l'égalité du secours divin, pendant que votre voisin se détermine librement à y correspondre. Je réponds : 2° qu'en vain vous chercherez la raison de la prédilection de Dieu dans la volonté des deux hommes. Puisque cette prédilection est purement gratuite, elle précède tout mérite : elle ne présuppose aucun bien dans l'homme, car c'est elle qui donne tout à l'homme en le prévenant : *Vous ne m'avez pas choisi*, dit Jésus-Christ [2], *mais c'est moi qui vous ai choisis.* Il ne trouve rien; c'est lui qui fait tout ce qu'il veut trouver. Il se complaît, non dans ce qu'il trouve, mais dans ce qu'il lui plaît de faire et de donner gratuitement : O profondeur, etc. : *O altitudo* [3], etc. Les hommes ne peuvent rien choisir prudemment qu'autant qu'ils sont déterminés par une raison de vouloir, c'est-à-dire par un bien qui leur paroît plus

1. *De civit. Dei*, lib. XII, cap. VI, tom. VII.
2. Joan., XV, 16. — 3. *Rom.*, XI, 33.

grand d'un côté que celui que l'autre côté leur présente. Mais Dieu est libre d'une liberté bien plus haute. Il n'a besoin d'aucune raison qui le détermine, parce qu'il met la raison du côté de son choix, et qu'il porte le bien de quelque côté qu'il se tourne. Il ne choisit pas un homme, parce qu'il le trouve bon; mais il le fait bon parce qu'il le choisit, et c'est son choix qui porte dans cet homme ce qui le rend digne d'être choisi.

6° Vous direz que ces réponses sont dures et hautaines; qu'elles ne sont point proportionnées à la délicatesse des hommes, et qu'elles consternent le cœur humain. J'avoue qu'elles sont dures à la nature dépravée par l'amour-propre. Ce qui est hautain est déplacé et odieux dans toute créature; mais il est naturel et en sa place quand c'est le Créateur qui joint la hauteur avec la bonté libérale, en donnant la loi à sa créature. J'avoue que ces réponses sont hautaines à toute hauteur superbe qui raisonne avec Dieu. J'avoue qu'elles irritent tout homme qui ose examiner la religion pour entrer en marché avec son souverain maître, et qui ne veut lui engager sa liberté qu'à des conditions sûres et commodes. J'avoue que jusqu'à ce que l'homme soit dépossédé de lui-même par un amour supérieur à l'amour-propre, ces vérités l'accablent et le mettent dans une espèce de désespoir. Il veut entrer en jugement avec Dieu. Il ne se contente pas que Dieu vienne lui mettre son royaume céleste et éternel dans les mains, sans le lui devoir, afin qu'il n'ait qu'à vouloir pour le posséder : il veut encore que Dieu l'assure de vaincre sa mauvaise volonté pour le rendre bienheureux; autrement il murmure, il se soulève, il blasphème, il rejette tous les dons très-abondants de son Créateur. Que diroit-il si on vouloit le réduire à croire, comme les prétendus disciples de saint Augustin se l'imaginent, que Dieu laisse les trois quarts et demi du genre humain livrés à une délectation inévitable et invincible pour le mal, qu'il est *nécessaire* qu'ils suivent, parce que Dieu ne leur donne aucun secours intérieur pour vouloir le bien commandé? Que diroit-il si on venoit lui soutenir qu'il sera peut-être damné éternellement après quatre-vingts ans de vie pieuse et sans tache, parce que Dieu lui refusera peut-être tout à coup dans ce dernier moment le secours *quo*, c'est-à-dire, selon eux, un secours de grâce intérieure qui est inévitable et invincible pour la persévérance finale, et sans lequel il lui sera aussi impossible de persévérer qu'il est impossible de *naviguer sans navire*, de *parler sans voix*, de *marcher sans pieds*, et de *voir sans lumière*[1]? Voilà ce qui doit faire horreur, moins dans l'intérêt de l'homme, qui n'est qu'une vile créature, que pour l'honneur de Dieu, qui est trop juste pour commander rien d'impossible, et pour punir éternellement l'homme quand il ne fait pas sans grâce les actes surnaturels auxquels la seule nature ne peut jamais atteindre. Mais pour les hommes qui périssent parce qu'ils *méprisent la miséricorde* de Dieu[2] *dans ses dons* très-effectifs et très-suffisants par rapport à la persévérance et au salut· mais

1. S. Aug., *De gest. pelag.*, cap. I, n. 3, tom. X.
2. S. Aug., *De spirit. et litt.*, cap. XXXIII, n. 58, t. X.

pour les hommes qui, par le choix entièrement libre de leur volonté, malgré le secours abondant de la grâce, foulent aux pieds le salut que Dieu leur avoit mis dans les mains; mais pour les hommes qui n'ont rien tant au pouvoir de leur propre volonté que leur propre vouloir : quand ils sont aidés par cette grâce, il faut qu'ils s'humilient, et qu'ils confessent que s'ils périssent, c'est malgré Dieu, qui dit : *Qu'ai-je dû faire à ma vigne que je n'aie pas fait*[1] *?* Il a donné, comme saint Augustin le suppose, la même grâce à deux hommes également disposés en tout. L'un demeure fidèle par son libre arbitre très-suffisamment secouru, l'autre tombe par ce même libre arbitre, malgré le même secours. Tout est égal du côté de la grâce intérieure et des forces de ces deux hommes. En ce cas supposé par saint Augustin, l'homme qui tombe et qui périt éternellement ne peut s'en prendre qu'au seul libre arbitre que Dieu ne nous avoit donné que pour le mérite. Voilà les principes fondamentaux sur lesquels saint Augustin a justifié Dieu contre l'impiété des manichéens, et que nul chrétien ne peut ébranler. Mais pour le conseil profond et impénétrable par lequel il a voulu ajouter à sa volonté sincère en faveur de tous les *appelés* une volonté spéciale en faveur des *élus*, et ajouter au secours très-suffisant, qui est général, un secours de certitude préparé par sa prescience en faveur des seuls prédestinés; c'est sur quoi il faut adorer et se taire.

7° Vous me direz encore que si c'est une vérité, elle est une de celles que les hommes ne peuvent porter. Que s'ensuit-il de là? Qu'elle est une des dernières qu'on doit dire aux catéchumènes ou aux chrétiens ignorants, imparfaits et pleins de faux préjugés de l'amour-propre, qu'il faut instruire peu à peu, comme on instruisoit les catéchumènes de l'antiquité. Que s'ensuit-il de là? Qu'il faut au moins adoucir cette vérité par toutes les réflexions les plus consolantes sur la fidélité de Dieu, qui ne demande jamais de nous que ce que nous avons déjà reçu de lui; qui donne à tout homme *et une volonté libre et un très-suffisant pouvoir*[2] pour parvenir à sa dernière fin; qui nous donne de quoi *chercher pieusement*[3] quand nous n'avons pas encore trouvé; qui « ne refuse à personne de connoître pour son bien ce qu'il ignoroit pour son dommage[4]; qui aide l'homme par sa grâce, afin que le commandement ne soit pas fait sans raison à sa volonté[5]; enfin qui n'abandonne personne sans en avoir été auparavant abandonné[6]. » Que si l'homme, aveuglé par son amour-propre, se sent irrité contre le conseil impénétrable de Dieu que la foi chrétienne nous présente, lors même que nous avons soin de l'adoucir, à l'exemple de saint Augustin, par tant de vérités consolantes, que sera-ce quand les faux disciples de saint Augustin ajouteront à ce conseil si effrayant les faux dogmes d'une grâce donnée à un si petit nombre d'hommes, et d'une concupiscence inévi-

1. Isai, v, 4. — 2. *De lib. arbit.*, lib. III, cap. XVI, n. 45, t. I.
3. *Ibid.*, cap. XXII, n. 65.
4. *Ibid.*, cap. XIX, n. 53.
5. *De grat. et lib. arbit.*, cap. IV, n. 9, t. X.
6. *De nat. et grat.*, cap. XXVI, n. 29, t. X, *Serm.* XXII, *Append.*, *al.* LXXXVIII, *De temp.* t. V.

table et invincible qu'il est nécessaire que tout le reste du genre humain suive dans tous ses actes !

8° Je viens à votre conclusion : « Je ne me calme sur cela, dites-vous, qu'en me souvenant que Dieu est l'être infiniment parfait, qu'un tel être ne peut rien faire que de parfaitement juste, et qu'ainsi, quand les hommes lui attribuent quelque conduite qui ne s'ajuste pas avec cette idée, c'est qu'ils ne connoissent sa conduite qu'en partie, c'est qu'ils ne la regardent que d'un côté, et qu'ils ne voient pas tout son plan, dont la vue parfaite dissiperoit toutes les contradictions. » Tenez-vous en là, mon révérend père. Les esprits foibles et bornés des hommes ne sauroient embrasser toute l'étendue du plan de Dieu. Ils ne le voient que par petits morceaux détachés, sans en pouvoir comprendre tous les rapports. Ils n'en jugent que par une sagesse intéressée et rétrécie dans les bornes d'un amour-propre qui décide de tout par rapport à soi, et qui n'est capable de souffrir que ce qui le flatte. Les hommes malades de cet amour-propre ne savent ni approuver que ce qui leur convient, ni blâmer que ce qui choque leur délicatesse. Ils sont eux-mêmes leur propre règle et n'en peuvent supporter aucune autre. Le *moi* flatté ou piqué est la raison décisive de tout dans leur cœur.

Vous allez plus loin, Dieu merci; et vous ajoutez ces paroles qui m'édifient au delà de toute expression : « Je vous avoue que, de quelque manière que Dieu ait décidé de mon sort, je me sens par sa miséricorde dans la disposition de ne vouloir pour rien du monde me départir de son service et de son amour, quoique je ne sois guère content de ce service ni de cet amour. » La controverse que vous avez si bien soutenue contre le P. Malebranche vous engage à être dans ce sentiment. Mais je suis persuadé que l'esprit de grâce vous y engage bien plus fortement. A Dieu ne plaise qu'on affoiblisse jamais par aucune voie indirecte l'exercice de l'espérance, nécessaire en tout état de la plus haute perfection ! Ce seroit une illusion que j'ai toujours eu l'intention de rejeter, et que je condamnerai toute ma vie avec le zèle le plus sincère. Vous connoissez à fond mes sentiments là-dessus, et je crois n'avoir pas besoin de vous en renouveler une explication. Il ne s'agit ici que de la nature de la charité, qui, loin d'exclure l'espérance, en commande les actes en toute occasion. Voici les réflexions que je fais conformément à vos paroles.

1° Si on demandoit à ceux qui paroissent penser autrement que vous s'ils voudroient se *départir du service et de l'amour* de Dieu, en cas qu'ils sussent, par une révélation certaine et extraordinaire, que Dieu, prévoyant qu'ils ne persévéreroient pas jusqu'à la fin, par leur pure faute, a *décidé de leur sort* et ne les a pas prédestinés, que répondroient-ils? Voudroient-ils en ce cas se révolter contre Dieu, comme les démons, et dire : « Puisque nous n'aurons point son bonheur céleste, nous nous *départons de son service et de son amour ?* » Pour moi je suis persuadé qu'ils auroient horreur de prendre un tel parti, et même de tenir un si monstrueux langage. Il est donc vrai que dans le fond de leur cœur ils pensent d'une manière confuse et enveloppée, comme vous pensez d'une façon plus distincte et plus explicite.

2° Plus les âmes sont fidèles à Dieu, plus on voit que Dieu les éprouve, et qu'elles augmentent en humilité. Plus une âme est humble, moins elle est contente de l'*amour* qu'elle a pour Dieu, et du *service* qu'elle lui rend. Plus une âme est éprouvée, plus elle est, pendant le trouble de la tentation, dans un obscurcissement où elle ne trouve plus en elle ni vertu, ni *amour*, ni *service* de Dieu. En cet état, si elle ne tenoit à l'*amour* de Dieu et à son *service* qu'autant qu'elle compteroit sur sa prédestination, elle courroit grand risque de se *départir du service et de l'amour* de Dieu. Ce qui la soutient le plus dans l'extrémité de l'épreuve est de dire comme vous : « De quelque manière que Dieu ait décidé de mon sort.... je ne veux pour rien du monde me départir de son service et de son amour. » Voilà dans la pratique ce qui calme l'orage. Voilà ce qui n'introduit nullement le désespoir, mais qui, au contraire, en dissipe la tentation. Voilà ce qui nourrit une secrète et intime espérance, qui est alors toute concentrée au fond du cœur. Voilà le sentiment d'une âme prédestinée. C'est par là qu'on impose silence au tentateur. On ne s'écoute plus soi-même; on n'écoute plus que l'amour, et on aime de plus en plus. Voilà ce qui fait passer du trouble de l'épreuve à la paix la plus simple où une âme dit : *Le bien-aimé est à moi, et je suis à lui*[1]; ce qui renferme sans doute la pleine confiance de l'épouse, et la plus haute espérance de le posséder à jamais. Alors une âme ne veut plus de Dieu que Dieu seul : *de Deo Deum sperare*, dit saint Augustin.

3° Cette paix, qui est un petit commencement de celle des saints de la Jérusalem d'en haut, ne s'acquiert point par des raisonnements philosophiques sur la prescience de Dieu, sur l'ordre de ses décrets, sur la nature de ses secours intérieurs, sur les divers systèmes des écoles touchant la grâce. Saint Paul nous apprend que, *comme le monde n'a point connu Dieu dans sa sagesse par la sagesse qui est en eux, il a plu à Dieu de sauver les fidèles par la folie de la prédication*[2]. Notre mal ne consiste que dans notre passion pour raisonner. C'est notre sagesse intempérante et éloignée de toute sobriété, laquelle nous travaille comme une fièvre ardente qui met en délire. C'est la vaine curiosité d'un esprit qui veut toujours tenter l'impossible, et qui ne peut ni sortir de son ignorance, ni la supporter humblement en paix. C'est ce mésaise et cette rêverie de malade que nous n'avons pas honte d'appeler une noble recherche de la vérité. Voulons-nous comprendre les jugements incompréhensibles? espérons-nous de pénétrer les voies impénétrables? L'homme prétend, à force de raisonner, se guérir d'un mal qui est l'intempérie du raisonnement même : c'est en arrêtant notre raisonnement téméraire que nous guérirons notre raison. *Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie cette sagesse* vaine et inquiète[3]? La sagesse qui n'est point folle est celle qui ne présume point d'être sage, et qui est contente de s'abandonner au conseil de Dieu sur toutes les vérités auxquelles elle ne peut atteindre. Oh! qu'il y a de consolation à savoir qu'en ce genre on ne sait et on ne peut rien savoir! oh! qu'on

1. *Cant.*, II, 16. — 2. *I Cor.*, I, 21. — 3. *Ibid.* 20.

est bien, quand on demeure les yeux fermés dans les bras de Dieu, en s'attachant à lui sans mesure! ô la merveilleuse science que celle de l'amour qui ne voit et qui ne veut voir que la bonté infinie de Dieu, avec notre infinie impuissance et indignité! La paix se trouve, non dans un éclaircissement qui est impossible en cette vie, mais dans une amoureuse acceptation des ténèbres et de l'incertitude, où il faut achever d'aimer et de servir Dieu ici-bas, sans savoir s'il nous jugera dignes de sa miséricorde éternelle. La paix se trouve, non en se troublant, en s'inquiétant, en se tentant soi-même de désespoir, mais en aimant Dieu, et en méritant par là son amour. La paix se trouve, non dans une philosophie sèche, vaine, discoureuse, qui court sans cesse après une ombre fugitive, et qui veut à contre-temps se donner des sûretés où il n'y en a aucune, mais dans un amour de préférence de Dieu à nous, et dans une confiance en sa bonté qui répond sans subtilité à toutes les tentations les plus subtiles dans la pratique. La paix se trouve, non dans les raisonnements abstraits, mais dans l'oraison simple; non dans les recherches spéculatives, mais dans les vertus réelles et journalières; non en s'écoutant, mais en se faisant taire; non en se flattant de pénétrer le conseil de Dieu, mais en consentant de ne le pénétrer jamais, et en se bornant à aimer malgré l'incertitude de notre béatitude, qu'on ne cesse jamais d'espérer.

Je suis de plus en plus, mon révérend père, tout à vous avec tendresse et vénération.

LETTRE III.

SUR LE MÊME SUJET.

A Cambray, 28 août 1708

L'état de votre santé m'alarme, mon cher père : je bénis Dieu de ce qu'il vous en détache; mais je suis affligé de vous savoir dans la douleur, et je crains les suites de cet état. Faites-moi mander simplement de vos nouvelles, sans vous donner la peine d'écrire vous-même.

Pour la question qui vous occupe, il n'y a aucune réelle diversité de sentiments entre nous : vous m'accordez tout ce que je demande, et je rejette tout ce que vous ne m'accordez pas. En voici la preuve :

D'abord vous rapportez ces paroles, qui sont de moi : « Pourquoi il ne me donne que la pleine possibilité du salut, et qu'il n'y ajoute pas la certitude? pourquoi, prévoyant que je ne ferois aucun usage des secours très-suffisants, il ne m'en donne pas d'autres auxquels je correspondrois? pourquoi, il n'a pas été également bienfaisant envers tous les hommes? pourquoi, me donnant de vraies marques de son amour, il ne m'a pas aimé autant que plusieurs autres? » Ensuite vous ajoutez : « Non, monseigneur, rien de tout cela ne fait ni le sujet de mes peines ni celui de mes recherches. Je ne vois rien de juste en tout cela, etc. » Vous allez jusqu'à dire : « Je vous avoue que je ne trouve rien là de si surprenant qu'il faille adorer et se taire; et je ne

vous dirai jamais que ce soit là une vérité que les hommes ne puissent porter, s'il est vrai que le reste des hommes aient des grâces très-suffisantes pour persévérer et pour se sauver.... En voilà plus qu'il n'en faut pour justifier la justice et la bonté de Dieu. »

Voilà précisément tout ce que je demande. Je veux seulement une prédilection purement gratuite, qui prévienne tous les mérites, et qui les prépare pour assurer le salut de certains hommes, pendant que Dieu se contente de donner aux autres la pleine possibilité du salut par des secours très-suffisants pour y parvenir. La prédestination n'est autre chose que cette prédilection antécédente à tout mérite, laquelle prépare les mérites mêmes comme des moyens très-certains pour arriver à la délivrance ou gloire céleste. *Præparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur, quicumque liberantur*[1]. Cette prédilection ou surabondance de bonne volonté pour les uns ne diminue ni n'affoiblit en rien pour les autres l'amour sincère de leur salut, la pleine possibilité de salut pour eux, et la parfaite suffisance des secours qui leur sont donnés pour y parvenir. Voilà le système sur lequel vous dites : « Rien de tout cela ne fait le sujet de mes peines.... Je ne vois rien que de juste en tout cela.... Je ne trouve rien de si surprenant.... » C'est là néanmoins tout ce que je demande; et je ne crois pas que vous puissiez trouver dans mes paroles un seul mot qui aille au delà de ce système. Que si par hasard il m'étoit échappé, contre mon intention, quelque terme qui parût aller plus loin, il faudroit le corriger pour le réduire à ces bornes précises. Encore une fois, tout se réduit à dire que Dieu aimant sincèrement tous les hommes, et voulant d'une volonté très-véritable leur salut, il veut néanmoins, par une prédilection ou volonté plus spéciale, le salut de certains hommes choisis. Tout se réduit à dire que, donnant aux uns des secours très-suffisants afin qu'ils aient la pleine possibilité du salut, et qu'ils soient sauvés s'ils veulent l'être, il va pour les autres jusqu'à leur préparer des moyens de persuasion et de persévérance jusqu'à la fin, en sorte qu'ils veuillent très-certainement tout ce qu'il faut pour être sauvé. Voilà toute la doctrine de saint Augustin. Voilà, selon ce Père, le secours *quo*, qu'Adam n'avoit point reçu pour persévérer jusqu'à la fin de son temps d'épreuve, et qui est donné, dans l'état présent, *à ceux qui sont prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his loquor*, dit le saint docteur[2], *qui prædestinati sunt in regnum Dei.* Cette prédestination est la grâce qui *mène inévitablement et invinciblement la volonté de l'homme* à sa fin. C'est la *grâce par laquelle nous sommes prédestinés* : *gratia qua prædestinati sumus.* D'où vient qu'elle nous conduit *inévitablement et invinciblement* à notre fin, saint Augustin en rend la raison par la prescience divine : *quia Deus non fallitur, nec vincitur.* Cette grâce n'est point la grâce intérieure actuelle, qui est donnée, *ad singulos actus*, à tous les hommes que Dieu aide; c'est une grâce spéciale qui est réservée aux *seuls prédestinés au royaume de Dieu. Hæc de his*

1. S. Aug. *De dono persever.*, cap. XIV, n. 35, tom. X.
2. *De corrept. et grat.*, cap. XIII, n. 39, t. X.

loquor, qui prædestinati sunt in regnum Dei. Entendez de la grâce intérieure et actuelle ce qui est dit de cette grâce, vous en dites tout ce qu'ont dit Luther et Calvin : car vous établissez une grâce si nécessitante, que la nécessité en est inévitable et invincible au libre arbitre. De plus, vous n'accordez cette grâce qu'aux *prédestinés au royaume de Dieu.* Voilà ce que vous ne pouvez point vous dispenser de dire, selon le texte de saint Augustin, du secours *quo*, si vous le prenez pour la grâce intérieure et actuelle. Mais entendez de la prédestination ce que saint Augustin dit du secours *quo*, tout est aplani. Alors il est vrai de dire que la prescience de Dieu ne peut point être trompée, et que la préparation des moyens de délivrance très-certaine qu'il donne aux élus ne peut être ni vaincue ni frustrée de son effet : *Non fallitur, non vincitur Deus.* Voilà l'unique but que saint Augustin s'est proposé dans ses quatre principaux livres contre les demi-pélagiens qui nioient la prédestination. Dès que vous admettez la prédilection purement gratuite des uns, sans préjudice de l'amour sincère et effectif pour tous les autres, vous admettez tout ce que saint Augustin a soutenu dans cette controverse. A Dieu ne plaise que je veuille jamais aller plus loin!

Pour la réprobation, on peut la considérer en deux manières : 1° On peut la considérer comme purement négative, c'est-à-dire comme une pure et simple non-prédestination; 2° on peut la regarder comme positive et absolue, c'est-à-dire comme une positive condamnation, et comme une absolue exclusion de la gloire céleste. Suivant la première notion, il est évident que la réprobation de tous les hommes qui sont *appelés* sans être *élus* précède tout démérite. En voici la preuve, tirée de l'aveu même que vous me faites. Vous avouez une prédilection purement gratuite, et un décret que cette prédilection forme en faveur d'un certain nombre d'hommes. Or, il est visible que la totalité des hommes ne peut pas être comprise dans ce décret spécial, et que cette prédilection ne peut pas embrasser tout le genre humain. La prédilection ne seroit plus une prédilection, mais elle seroit un amour général, si elle s'étendoit également sur tous les hommes. La volonté spéciale seroit confondue avec la volonté générale : l'élection n'auroit rien de plus particulier que la simple vocation : en un mot, il n'y auroit plus de *secundum propositum*, comme parle saint Augustin après saint Paul, supposé que tous les *appelés* fussent indifféremment compris dans le décret de l'élection. En ce cas, il n'y auroit qu'une volonté égale et indifférente de Dieu pour sauver tous les hommes; en sorte qu'ils ne seroient distingués que par le démérite des uns et par le mérite des autres. Ce seroit rejeter toute prédestination, comme les demi-pélagiens, et nier un dogme que saint Augustin tire de saint Paul, en assurant qu'il est fondé sur une tradition prophétique et apostolique.

Il est vrai que quand saint Augustin parle à Simplicien de l'élection en tant qu'elle est la récompense du mérite, il dit que « l'élection ne précède point la justification, mais que la justification précède l'élection, parce que personne n'est élu qu'autant qu'il est déjà différent de

celui qui est rejeté[1]. » Il est vrai qu'il ajoute qu'il ne voit pas comment cette élection peut être faite « avant la création du monde, si ce n'est par la prescience. » Il est vrai que saint Prosper a parlé à peu près de même, et qu'il veut que la prescience des volontés futures des hommes ait dirigé l'élection divine. Mais il y a une grande différence entre l'élection qui sépare ceux qui méritent d'avec ceux qui déméritent, et la prédestination, qui, précédant tout mérite, prépare les mérites mêmes afin qu'ils assurent la délivrance ou gloire céleste. Pour cette prédestination, saint Augustin dit sans cesse qu'on n'en peut trouver aucune raison de la part des mérites ou démérites des hommes.

C'est sur cette prédilection purement gratuite, qu'il s'écrie après l'Apôtre : *O profondeur*, etc. C'est là-dessus qu'il cite les exemples des enfants auquel Dieu procure le baptême ou ne veut pas le procurer, *Deo nolente*[2]. C'est là-dessus qu'il propose aussi les exemples des hommes que Dieu se hâte d'enlever quand ils sont justes, pour prévenir leur *chute prochaine*, *imminentem lapsum;* ou qu'il laisse à la fragilité de leur libre arbitre, lorsqu'il prévoit qu'ils tomberont. Ces exemples, comme il le remarque, sont décisifs, et montrent une prédilection indépendante de tout mérite ou démérite futur. Voilà ce qui fait dire à saint Augustin, en parlant de tous les justes non prédestinés : « Ils n'ont jamais été tirés de la masse de perdition.... Ils n'étoient pas d'entre nous[3], » etc. Toutes ces expressions ne signifient point que ces hommes ne sont pas réellement justes pour un temps; car saint Augustin assure que dans ce temps-là ils sont tellement justes, que s'ils mouroient en cet état, ils recevroient sans doute la gloire céleste comme la récompense de leur justice. Ces expressions signifient donc, non pas qu'ils ne sont point tirés de la masse des enfants d'Adam condamnés à l'enfer pour le péché originel, mais seulement qu'ils ne sont point tirés de la masse générale de ceux qui, faute de prédestination, ne parviendront point à la gloire céleste, quoiqu'ils aient des secours très-suffisants pour y arriver s'ils le veulent. Tout se réduit à dire que les *appelés* ne sont pas *élus*, et qu'il n'y a que les seuls prédestinés qui entrent dans le décret de la prédestination. Ce n'est pas que les autres n'aient en leur faveur une volonté très-sincère et très-effective de Dieu, qui leur donne par des secours très-suffisants la pleine possibilité du salut; mais ils n'ont pas en leur faveur cette volonté spéciale et prédestinante qui prépare avec certitude les moyens de la délivrance des autres. En un mot, ces expressions signifient seulement que les hommes *appelés* sans être *élus* sont dans une espèce de réprobation purement négative, en ce qu'ils ne sont pas prédestinés. Mais comme cette prédestination ne prépare les moyens que par la simple prescience, et que la certitude de ces moyens vient, non de leur nature nécessi-

1. *De div. quæst. ad Simplic.*, lib. I, quæst. II, n. 5, 6, t. VI.
2. *Epist.* CCVII, *al.* CVII, *ad Vitalem*, cap. VI, n. 19, t. II. *De corrept. et grat.*, cap. VIII, n.18, 19, t. X.
3. *De corrept. et grat.*, cap. VII, n. 16. *De dono persever.*, cap. VIII, n. 19, tom. X.

tante, mais de l'infaillibilité avec laquelle Dieu prévoit que ces moyens feront vouloir le bien à ces hommes, il s'ensuit que ces hommes, en correspondant librement à ces grâces, *rendront leur élection certaine*[1]; parce qu'en effet leur élection, quoique très-infailliblement préparée par la prescience divine, ne s'accomplit en la façon prévue que par leur très-libre consentement. Il s'ensuit aussi que les *appelés*, nonobstant leur réprobation purement négative, c'est-à-dire quoiqu'ils soient non prédestinés, ont le salut néanmoins entièrement dans la main de leur conseil; en sorte que leur non-prédestination ne diminue en rien leur plein pouvoir d'être sauvés, et qu'ils ne sont exclus du salut que par le seul refus de leur libre arbitre, que Dieu prévoit simplement.

Pour la réprobation positive, elle est un juste jugement de condamnation, que Dieu ne prononce jamais que sur les démérites de l'homme qui a rejeté librement le salut, quoiqu'il fût dans ses mains. En ce sens, la réprobation est uniquement fondée sur la prévision de démérites. Dieu ne condamne jamais, comme dit saint Augustin[2], les hommes qu'à cause qu'il « ne leur a pas ôté leur libre arbitre, pour le bon ou mauvais usage duquel ils sont très-justement jugés. Il condamne ceux qui se fraudent eux-mêmes du grand et souverain bien. » Il tourne sa puissance contre ceux *qui ont méprisé sa miséricorde dans les dons* de sa grâce.

Voilà, si je ne me trompe, mon cher père, le système dans lequel vous ne trouvez « aucun sujet de peine,... rien que de juste,... rien de si surprenant.... En voilà, dites-vous, plus qu'il n'en faut pour justifier la justice et la bonté de Dieu. » En suivant ce système, vous remplissez dans toute la rigueur de la lettre tout ce que saint Augustin a soutenu contre les demi-pélagiens. Il est facile de démontrer dans ses livres, d'un bout à l'autre, qu'il ne va jamais plus loin; et ce système bien compris, avec tous ses adoucissements, suffit *pour justifier la justice et la bonté de Dieu*, comme vous le dites très-bien.

Pour les prétendus disciples de saint Augustin, ils veulent que Dieu ne tire de la masse de perdition condamnée pour le péché originel, que les seuls prédestinés; qu'il n'y ait aucun autre secours médicinal dans l'état présent, que le seul secours *quo*, qui *n'est point laissé au libre arbitre*, qui ne peut être *ni mérité ni perdu* et auquel *les volontés ne peuvent résister*, parce qu'il n'y a point de plus grande nécessité que celle qui est *inévitable et invincible*. Ils veulent que tout homme, même juste, qui n'a pas ce secours *quo* précisément pour l'acte surnaturel commandé, dans le moment où le commandement le presse, ne puisse non plus s'empêcher de violer le commandement, selon la comparaison de saint Augustin[3], que « personne ne peut naviguer sans navire, parler sans voix, marcher sans pieds, et voir sans lumière. » Je ne m'étonne nullement que ceux qui sont attachés à un tel système ne puissent répondre rien d'intelligible aux libertins, ni même aux âmes

1. II Petr., I, 10. — 2. *De spirit. et litt.*, cap. XXXIII, n. 58, tom. X
3. *De gest. pelag.*, cap. I, n. 3, t. X.

tentées de murmure et de désespoir. L'histoire très-curieuse et très-remarquable que vous me racontez fait voir combien ils sont dans l'impuissance de *justifier la justice et la bonté de Dieu*, et de dire avec saint Augustin : « Les commandements ne sont point tyranniques. » Une prédestination qui n'est qu'une prédilection pour les uns sans préjudice de l'amour très-sincère pour tous les autres, et laquelle se borne à ne donner pas aux uns la surabondance qu'elle prépare aux autres, sans diminuer rien de la parfaite suffisance à ceux-ci, laisse tout le genre humain avec le salut entre les mains de son propre conseil, en sorte que la perte d'un chacun d'eux ne vient que de son libre arbitre rebelle à la grâce : *Perditio tua ex te, Israël*[1]. Leur non-prédestination ne leur a ôté rien d'effectif pour un très-parfait pouvoir de se sauver. Mais une prédestination qui ne prépare à aucun homme dans l'état présent que le seul secours *quo*, et qui ne le donne, au moins pour la persévérance finale qui est le coup décisif, qu'aux seuls prédestinés, laisse tout le reste des hommes, même des justes non élus, dans la même impuissance de persévérer dans ce moment décisif où tout homme se trouve de *naviguer sans navire*, de *parler sans voix*, de *marcher sans pieds*, et de *voir sans lumière*. Voilà une doctrine qui mène tout droit au désespoir, et par conséquent au libertinage le plus incorrigible. Pour remédier à ces maux, allez dire à un homme que cette impuissance de faire le bien et de résister au mal est une juste punition du péché originel; il vous répondra que nul de ceux que Dieu punit ainsi ne peut ni ne doit résister à cette punition divine et inévitable. Dites-lui qu'il a la grâce pour l'acte surnaturel qui lui est commandé, il vous répondra : « Si je l'ai, je ferai l'acte avec une nécessité inévitable et invincible; pourquoi craignez-vous que j'évite ce qui est invincible ? » Représentez-lui que la grâce n'est point nécessitante, et que la concupiscence aussi ne l'est pas, quoique l'une détermine la volonté inévitablement et invinciblement au bien, comme l'autre la détermine au mal; il rira de cette subtilité puérile, qui est si indigne du profond sérieux d'une telle question. Il vous répondra avec moquerie et indignation : « Eh ! quelle nécessité peut être plus forte que celle qui prévient inévitablement, et qui détermine invinciblement ma volonté, tantôt au bien et tantôt au mal? N'avouez-vous pas vous-même qu'il est nécessaire que ma volonté suive toujours tout ce qui la délecte le plus? N'est-ce pas là ce que vous n'avez point de honte d'attribuer à saint Augustin? Ai-je besoin d'aucun autre principe pour m'autoriser dans une liberté épicurienne? » On n'a qu'à mettre d'un côté le plus grand docteur du parti, et de l'autre une personne qui n'a que le sens commun avec ce principe, dont elle se prévaudra en faveur de son libertinage; plus le docteur sera habile, plus il sera confondu, et honteux des réponses absurdes auxquelles il sera réduit.

Mais j'abuse de la patience d'un malade. Pardon, mon cher père Je suis avec vénération tout à vous sans réserve.

1. Osée, XIII, 19.

LETTRE IV.

A Cambray, 8 mars 1709.

J'ai envoyé à M. Dupuy un petit écrit, mon révérend père. Cet ami vous le communiquera dès qu'il pourra vous voir à Paris, ou qu'il sera libre de vous aller voir dans votre solitude. J'espère que cet écrit servira à nous mettre d'accord, et à vous faire approuver ce que saint Augustin enseigne.

Je ne connois rien du P. Malebranche sur cette matière, que son *Système de la grâce;* mais dans ce petit ouvrage il ne justifie l'inefficacité de la volonté de Dieu pour le salut de tous les hommes que par une impuissance qui vient de la simplicité des voies de Dieu, et des bornes du cerveau de Jésus-Christ. C'est ce qui est nouveau dans l'Église, éloigné de toute théologie, et indigne de Dieu. Si néanmoins ce sentiment vous contente, je suppose volontiers que je ne le connois pas assez bien.

Permettez-moi d'ajouter ici que Dieu permet peut-être l'augmentation de vos peines parce que vous cherchez un peu trop un appui et une certitude, au lieu que Dieu veut vous éprouver et purifier par l'incertitude. Vous seriez bien plus en paix si vous raisonniez moins, et si vous laissiez tomber toutes vos réflexions pour vous livrer simplement à Dieu. La tentation vient par le raisonnement; c'est en ne raisonnant point que vous vous en délivrerez. La tentation vient par l'inquiétude sur ce qui touche; elle s'apaisera en vous occupant alors de Dieu seul. Essayez, je vous en supplie, ce remède, et donnez-moi de vos nouvelles. Cependant je ne cesserai point de prier pour vous. Faites de même pour moi, et comptez que je suis tout à vous avec vénération et tendresse.

LETTRE V.

SUR LE MÊME SUJET.

Je suis persuadé, mon révérend père, que nous sommes tellement d'accord sur le point essentiel, que les choses déjà accordées suffisent pour nous accorder sur celles dont nous ne convenons pas encore.

1° Vous admettez la prescience infaillible de Dieu pour toutes nos volontés futures.

2° Vous admettez aussi sans peine une prédilection de Dieu pour un certain nombre d'hommes, sans préjudice de la dilection très-sincère en vertu de laquelle il donne à tous les autres des secours très-suffisants pour rendre leur salut possible. Voilà les deux points que vous m'accordez. Vous m'en demandez un troisième, que voici :

Vous voulez qu'un certain nombre de ces hommes, auxquels Dieu donne sans prédilection des secours suffisants, se sauvent par le secours de ces grâces si suffisantes qui leur rendent le salut si parfaitement possible. « Pourquoi, dites-vous, arriveroit-il que de tant d'hommes à qui il ne manque rien pour pouvoir se sauver, aucun ne se sauvât jamais? et si le défaut de prédestination est un obstacle invincible à

leur salut, d'où vient que Dieu qui veut avec tant de bonté les sauver tous, ne veut pas lever cet obstacle ? » Voici mes réponses, que je tire des deux propositions que vous m'accordez :

1° Je veux bien vous abandonner toute inégalité de secours entre les prédestinés et ceux qui ne le sont pas. Je veux bien supposer une grâce commune et égale pour tous les hommes, comme saint Augustin semble l'avoir bien voulu supposer en écrivant à Simplicien. Dans cette supposition, que je fais ici sans conséquence, la prédestination pourroit encore rester tout entière, puisque la prédestination, selon saint Augustin, ne consiste qu'en deux points, savoir, la prédilection et la prescience divine. Dans cette supposition, Dieu pourroit encore aimer quelques hommes plus que tous les autres, leur vouloir un plus grand bien, et vouloir s'assurer de les y faire parvenir. Dieu pourroit aussi se servir de sa prescience pour faire en sorte qu'une certaine grâce commune et égale pour tous persuadât ceux-ci, quoiqu'elle ne persuadât point les autres. Ainsi, dans cette supposition d'une grâce générale et égale donnée à tous dans les mêmes dispositions au dedans et les mêmes circonstances au dehors, je trouve encore la prédestination que je cherche, et qui ne consiste que dans la prédilection et dans la prescience. Vous m'avez accordé la prédilection sans préjudice de la dilection sincère. Vous m'avez accordé aussi la prescience infaillible. Vous ne pouvez donc plus rejeter la prédestination, que je borne à ces deux points. Dans cette supposition, la prédestination n'est ni un secours intérieur de grâce, ni une cause réelle qui influe dans le salut des hommes prédestinés. Sans la prédestination, un homme a tous les secours les plus suffisants et la plus parfaite possibilité du salut. Le salut n'est pas plus prochainement possible au prédestiné qui se sauve, qu'au non prédestiné qui ne se sauve pas. La non-prédestination n'est la privation d'aucun secours réel de grâce, puisque nous supposons que les uns et les autres ont la même grâce générale, sans ombre de distinction. La différence de l'événement entre ces deux sortes d'hommes ne vient ni du principe de la prédilection de Dieu pour les uns, puisqu'on suppose que cette prédilection n'opère aucune inégalité de grâce entre eux, ni de la prescience, puisque ce n'est point la prescience qui fait que les hommes veulent ni le bien ni le mal, mais qu'au contraire c'est la détermination libre des volontés des hommes qui règle la prescience : en sorte que cette prescience, comme saint Augustin l'assure, n'influe pas plus sur nos volontés futures que le souvenir d'un particulier influe sur nos volontés passées. Dans cette supposition, que vous ne pouvez pas nier, puisqu'elle ne contient que les deux points que vous avez déjà accordés, voilà une prédestination tellement certaine, qu'aucun prédestiné ne périt, et qu'aucun non-prédestiné ne se sauve. Il faut donc que vous admettiez, comme moi, ce qui paroît faire une si grande difficulté.

2° Vous demandez d'où vient que nul de ces hommes qui ont le salut *dans la main de leur conseil*, et qui peuvent aussi prochainement que les prédestinés mêmes se sauver, puisqu'ils ont précisément la même grâce, ne se sauvent pourtant jamais. Je vous réponds que ce

qui empêche leur salut n'est point leur non-prédestination. Avec cett non-prédestination ils ont une grâce entièrement égale à celle des prédestinés qui se sauvent; le défaut de prédilection ne les prive d'aucun secours réel. Quoiqu'ils soient moins aimés que les autres, ils ne sont pas moins secourus par la grâce. La prescience même, par laquelle Dieu voit leur infidélité en même temps que la fidélité des prédestinés, ne leur nuit en rien de réel; car cette prescience, comme je l'ai déjà remarqué, ne contribue en rien à leur infidélité; et c'est, au contraire, leur infidélité qui, étant future par leur seul libre arbitre, se présente à la prescience de Dieu. Les hommes non prédestinés ne manquent donc d'aucun secours réel que les prédestinés reçoivent; et il n'est pas permis de demander comment est-ce que Dieu veut sincèrement qu'ils se sauvent, puisqu'il les prive de la prédestination sans laquelle ils ne sauroient être sauvés. La prédestination ne consiste que dans deux choses jointes ensemble : l'une est une prédilection qui n'agit point sur les volontés et qui ne donne aucune grâce au-dessus de la générale; en un mot le salut n'est pas plus possible avec cette prédilection que sans elle, et sans elle le salut est aussi possible que quand on l'a. L'autre chose qui entre dans la prédestination est la prescience. Or la prescience ne donne rien au prédestiné, et ne prive de rien celui qui n'est pas prédestiné. Il est vrai que, sans cette prescience du salut futur d'un homme, il est impossible que cet homme soit sauvé; mais ce n'est qu'une impossibilité purement *conséquente :* comme celle qui fait qu'il est impossible qu'une chose ne soit pas arrivée autrefois, quand je me souviens de l'avoir vue en son temps. Il ne faut donc que bien entendre la prédestination, et que la réduire aux deux seules choses dont elle est composée, pour conclure que la non prédestination ne rend nullement le salut impossible aux non prédestinés, et qu'elle ne leur diminue même en rien la possibilité du salut qui leur est commune avec les prédestinés. Vous n'avez qu'à dire de la prescience ce que vous dites de la prédestination, pour sentir combien votre objection est facile à résoudre. En un sens de nécessité purement *conséquent*, il est vrai de dire que nul homme ne peut être sauvé si son salut n'est pas prévu de Dieu comme futur : en voudriez-vous conclure que la prescience de la perte d'un grand nombre d'hommes rend leur salut impossible, et leur damnation nécessaire?

3° Allons plus loin et faisons une autre supposition, qui est de nous représenter Dieu voulant le salut de tous les hommes, d'une volonté égale et conditionnelle, sans en prédestiner aucun. Dans cette supposition, Dieu dit en lui-même : « Je les aime tous également; je leur donne à tous le même secours de grâce; je les sauverai tous, si tous y correspondent par leur libre arbitre. Je les condamnerai tous, si tous y résistent par leur libre arbitre. Enfin si les uns y correspondent, et si les autres n'y correspondent pas, je récompenserai dans le ciel ceux qui se trouveront y avoir correspondu, et je punirai dans l'enfer ceux qui auront refusé d'y correspondre. » Dans cette supposition, il n'y auroit aucune prédestination, faute de prédilection pour les uns au-dessus des autres. Mais il resteroit une pure et simple prescience de la fidélité

future des uns et de l'infidélité future des autres. Je soutiens néanmoins que dans ce système toute votre difficulté réelle resteroit, et qu'on pourroit faire encore votre objection. On pourroit dire : « D'où vient que Dieu n'a pas donné à tous un certain degré de grâce qu'il voit dans les trésors infinis de sa puissance, et avec lequel il prévoit, par sa prescience infaillible, qu'il assureroit le salut de tous les hommes sans exception ? Il est impossible d'être sauvé sans la prescience de Dieu; nul ne peut être sauvé si Dieu ne prévoit qu'il le sera : pourquoi donc Dieu, qui veut sincèrement, dit-on, sauver tous les hommes, en laisse-t-il un si grand nombre dont le salut n'est pas compris dans sa prescience, et qui, par conséquent, ne peuvent pas être sauvés ? « Vous ne pouvez pas désavouer, mon révérend père, que cet argument ne conserve encore toute sa force contre vous, après que vous aurez supprimé toute prédestination. Le salut de chaque homme est impossible, sans une prescience de la part de Dieu que cet homme sera sauvé. Ainsi, sans prescience comme sans prédestination, son salut ne peut jamais être futur. L'unique solution que vous puissiez donner à cette objection, c'est de dire que la simple prescience ne fait rien au salut, ni pour le procurer, ni pour l'empêcher : que la prescience présuppose, pour ainsi dire, son objet futur, sans contribuer à le rendre tel, et que la nécessité qui en résulte n'est que purement *conséquente;* mais qu'au contraire la prédestination est une volonté de Dieu qui décide, qui prépare, qui arrange, et sans l'arrangement de laquelle il est impossible que le salut d'aucun homme arrive jamais. Ma réponse se réduit à ce que j'ai déjà établi. La prédestination n'est qu'un composé de la prédilection et de la prescience. Nous avons déjà vu que la prédilection seule n'opère rien, ni comme cause efficiente sur la volonté, ni comme cause distributive de certaines grâces, puisque, suivant notre supposition, Dieu, nonobstant cette prédilection pour les uns, ne leur donne que la grâce précisément qu'il donne à tous les autres. Ce n'est donc pas la prédilection d'un tel homme qui assure son salut, puisqu'elle ne lui donne rien pour l'assurer plus qu'aux autres qui périssent; mais c'est la prescience qui se joint à la prédilection pour lui assurer le salut de certains hommes. Toute la sûreté de l'événement futur vient de cette prescience. Or la prescience ne peut jamais produire qu'une nécessité purement *conséquente*, soit qu'elle se trouve jointe à une prédilection en faveur de quelques hommes, soit qu'elle se trouve sans prédilection. Il est donc évident que dans les deux systèmes, l'un de la prédestination, l'autre de la simple prescience sans prédestination, il n'y a jamais qu'une nécessité purement *conséquente*, qui n'ôte ni aux hommes qui se sauvent le pouvoir prochain de se perdre, ni à ceux qui se perdent le pouvoir prochain de se sauver. Vous convenez qu'il y a une prédilection outre la prescience. Vous êtes donc obligé, tout autant que moi, de répondre à l'objection, puisque vous n'admettez pas moins que moi les deux parties qui composent la prédestination. De plus, quand même vous voudriez supprimer la prédilection que vous admettez, et par conséquent anéantir toute prédestination, vous n'auriez pas moins besoin que moi de répondre à votre argument, puisque

c'est la prescience seule et non la prédilection qui fait toute la difficulté dont vous êtes en peine, savoir, celle de la certitude inévitable de l'événement futur. Je serai toujours en droit de répondre mot pour mot sur la prédestination tout ce que vous répondrez sur la prescience. Vous n'avez qu'à voir ce que saint Augustin dit des *élus*. Il les nomme sans cesse *præsciti*, et il met toujours la certitude de leur salut dans l'infaillibilité de la prescience divine.

4° Vous voudriez au moins qu'il y eût un certain nombre d'hommes non prédestinés qui parvinssent au salut, afin qu'il parût par leur exemple qu'on peut se sauver et qu'on se sauve en effet sans prédestination; alors vous seriez consolé par les non prédestinés qui peut-être se sauveront. Ainsi vous mettriez trois classes d'hommes : les premiers seroient les saints prédestinés; les seconds, les saints non prédestinés; et les derniers, les non prédestinés qui périssent. Mais permettez-moi de vous représenter mes difficultés. 1° Où trouvez-vous ces saints non prédestinés? En voyez-vous quelque trace dans la tradition? Est-il permis d'avancer un système si nouveau et si inconnu aux anciens? *Nova sunt quæ dicitis*, etc. 2° Ce tempérament ne lève point la difficulté : on reviendra toujours à vous dire que Dieu a prévu que les saints non prédestinés se sauveroient avec une telle grâce; qu'il a eu pour eux la bonne volonté de la leur donner précisément telle qu'il la prévoyoit convenable pour assurer leur salut; qu'il ne l'a point fait au hasard, d'une façon aveugle et indifférente; qu'il a prévu et qu'il a voulu que leur salut en fût la suite. On ne manquera pas d'ajouter que Dieu a vu de même la grâce précise qui auroit sauvé pareillement les autres hommes non prédestinés qui périssent, et qu'il n'a pas voulu la leur donner. Voilà, vous dira-t-on, la prescience et la prédilection qui, étant jointes ensemble, font une prédestination complète. Ainsi votre système rassemble les défauts et les inconvénients des deux extrémités opposées. D'un côté, on vous soutiendra que vos saints non prédestinés ont une prédestination véritable, puisqu'ils ont une prescience de Dieu, jointe à une bonne volonté spéciale de leur donner la grâce précise qu'il prévoit convenable pour les sauver : *quomodo scit congruere*, etc. C'est ce qui vous doit paroître dur à l'égard des autres hommes non prédestinés qui périssent par le refus d'une pareille grâce, sans laquelle il est impossible qu'ils soient jamais sauvés. D'un autre côté vous ne pouvez pas dire que certains hommes se sauvent étant privés de toute prédestination, sans énerver le dogme de la prédestination même. La traditition est toute contraire à cette nouveauté. Si certains hommes se sauvoient sans prédestination, ils se discerneroient eux-mêmes. En ce cas les plus grands saints, comme la sainte Vierge, saint Jean-Baptiste, les apôtres, etc., seroient discernés par une élection purement gratuite; mais les saints d'un ordre inférieur, qui se seroient sanctifiés sans prédestination, se seroient discernés eux-mêmes. Ils pourroient dire : « Quoique Dieu ne nous ait pas prédestinés comme ces saints privilégiés, nous n'avons pas laissé néanmoins de parvenir sans ce privilége à la même fin. » Ce système rassemble les inconvénients que vous sentez dans les deux autres.

5° Vous me demanderez encore comment il se peut faire que de tant de milliers d'hommes qui ont reçu des grâces très-suffisantes pour leur rendre le salut pleinement possible, il n'y en a jamais aucun qui use d'un pouvoir si complet, et qui parvienne à ce salut, qu'ils ont tous, pour ainsi dire, *dans la main de leur conseil*. Je vous réponds que la cause de leur infidélité à ces grâces n'est autre que leur libre arbitre; qu'il ne faut point remonter plus haut que leur volonté; et qu'il ne faut pas s'étonner que nul de ces hommes ne se sauve point, puisque Dieu voit par sa prescience infaillible qu'aucun d'eux ne voudra faire ce qui dépend de lui pour se sauver. Vous reviendrez peut-être encore à me demander d'où vient qu'un si prodigieux nombre d'hommes, comme de concert, refusent de se servir d'un pouvoir si complet : et je ne puis vous en donner aucune autre cause ni source que leur libre arbitre que Dieu leur laisse. Pour expliquer ceci, permettez-moi de faire une parabole : Un roi offre à dix millions de ses sujets une récompense avec tous les moyens pour la gagner. Ce prince est prophète : il prévoit infailliblement, par l'esprit de prophétie, qu'il n'y aura, parmi ces dix millions d'hommes, pas même un seul homme qui veuille se donner la peine nécessaire pour remporter le prix offert, et que cette multitude innombrable s'en privera par sa mauvaise volonté, qui sera néanmoins très-libre. Il voit seulement cent mille hommes qui se détermineront autrement, et qui remporteront le prix négligé par ceux-ci. Ce prince prophète voit infailliblement cet événement futur, sans y avoir aucune part. Il ne produit nullement cette mauvaise volonté future de tant d'hommes. Il ne la voit qu'à cause que tous ces hommes, parfaitement libres de gagner le prix offert, se détermineront eux-mêmes, malgré lui, à ne le pas vouloir : il voit cet événement futur sans y contribuer, comme je vois une campagne, que mes yeux regardent, sans l'avoir faite; comme ma mémoire me rappelle les actions passées d'autrui, où je n'ai eu aucune part; et comme le sens commun me fait prévoir, sur des vraisemblances très-fortes, certaines actions futures de mon prochain, dont je voudrois le détourner. L'unique différence qui est entre la prévoyance de Dieu et la mienne est que la sienne est infaillible, et que la mienne peut faillir. Du reste, sa prévoyance n'influe pas plus que la mienne sur son objet futur. La comparaison du prince prophète est très-propre à faire entendre combien la prévoyance de Dieu est infaillible sans être cause de ce qu'elle prévoit. Ne dites point que c'est la prévoyance du prince prophète qui est cause que tant de millions d'hommes, comme de concert, refusent de gagner le prix qu'il leur offre. Ne demandez point d'autre raison de ce refus si universel, que leur volonté libre, et mal disposée par son propre choix. Mais dès que vous avez supposé que ce prince prophète a prévu infailliblement que ces dix millions d'hommes ne voudront pas gagner son prix, que cent autres mille hommes gagneront, il ne vous est plus permis de vouloir supposer qu'il y aura quelques hommes au delà des cent mille prévus qui voudront gagner cette récompense. Ce n'est nullement à ce prince, mais à ces hommes innombrables, que vous devez demander pourquoi est-ce qu'ils sont tous comme

d'accord pour ne vouloir pas ce qu'il ne tient qu'à eux de vouloir. Pour le prince, il les prévient, il les excite, il les exhorte, il leur donne tous les secours dont ils ont un vrai besoin pour pouvoir remporter le prix qu'il leur promet : il ne tient nullement à lui ; il ne tient qu'à eux ; mais, étant pleinement libres de vouloir ou de ne vouloir pas, ils choisissent de ne point vouloir. Le prince, qui est prophète, ne fait que prévoir infailliblement leur mauvaise volonté future. Or il est évident que dès qu'il la voit par une prévoyance prophétique, on ne peut plus supposer qu'elle n'est pas future, puisque cette prévoyance ne peut pas être fautive. Ce seroit se contredire visiblement, et renverser sa propre supposition, que de supposer d'un côté que le prince prophète voit le refus futur de tous ces hommes, et que de supposer de l'autre côté que ce refus, infailliblement prévu, n'arrivera jamais pour une partie de ces gens-là. Il ne reste qu'à changer simplement les noms, et qu'à dire de la prescience infaillible de Dieu ce que vous êtes obligé de dire de celle de ce prince prophète. Elle voit d'une façon toute nue et purement spéculative ce que le libre arbitre de tous ces hommes décidera ; comme mes yeux regardent un tableau que je n'ai pas fait, ou comme je me souviens d'une action d'autrui, ou bien pour revenir à notre comparaison, comme le prophète prévoit une faute et un malheur de son prochain, qu'il ne peut empêcher par toutes ses offres.

6° Quand on embrasse dans toute son étendue le plan de la prédestination, il n'y a que deux points qui doivent nous étonner. Le premier est que Dieu, qui aime sincèrement tous les hommes, pour les conduire à leur dernière fin, savoir leur salut, ne donne pas à tous, sans exception, ce qu'il donne aux seuls *élus*, savoir, une grâce qu'il voit convenir pour assurer le salut de chacun d'eux : *quomodo scit congruere*, etc. Dieu tient ces grâces dans les trésors de sa puissance ; il les voit distinctement : s'il les donnoit, tous sans exception seroient sauvés. Il ne veut pas les donner, quoiqu'il donne à tous des grâces très-suffisantes, avec lesquelles ils auront la pleine et parfaite possibilité du salut, dont ils ne voudront pas se servir. Le second point est que Dieu préfère d'une façon purement gratuite les uns aux autres pour les grâces congrues ou assaisonnées : *quomodo scit congruere*, etc. Ces grâces, si vous voulez, sont au même degré que celles des hommes non prédestinés ; elles ne sont pas plus fortes, elles ne donnent point plus de facilité : en un mot, je veux bien supposer qu'elles sont entièrement les mêmes quant à leur degré ou force, quant aux circonstances extérieures et même quant à la tentation qui est à vaincre au dedans. Mais Dieu prévoit que cette même grâce, qui fera vouloir Jacques par le seul choix de son libre arbitre ainsi prévu et aidé, ne fera point vouloir Antoine par le choix de son libre arbitre, qui résistera librement à cet attrait et à ce secours. Dieu, en prévoyant que cette grâce sauvera l'un et ne sauvera pas l'autre, la donne également à tous les deux avec une dilection qui paroît très-inégale. D'où vient que Dieu aime plus l'un que l'autre par cet amour si gratuit et si prévenant ? C'est sur ces deux points que l'Église dit, après saint Paul et avec saint Augustin : *O altitudo*, etc.

7° Pour moi, dans cette incertitude, je ne puis trouver aucun repos que dans l'amour de préférence de Dieu à moi. Je sais que le nombre des non prédestinés est incomparablement plus grand que celui des prédestinés. Ainsi, toutes les fois que je m'arrêterois aux vraisemblances humaines, surtout en rappelant le souvenir de mes infidélités, il y auroit à parier cent contre un que je ne me trouverois point du petit nombre des prédestinés. L'incertitude seule doit suffire pour causer le plus intolérable tourment quand il s'agit d'une décision telle que celle du salut éternel. On en peut juger par les inquiétudes mortelles d'un homme qui tireroit au billet pour être pendu, avec une apparence cent fois plus grande de l'être que de ne l'être pas. Dans cette terrible incertitude pour le salut éternel, qui est-ce qui peut calmer mon cœur? Sera-ce la certitude de la volonté sincère de Dieu pour me sauver? Eh! ne vois-je pas que la multitude innombrable périt nonobstant cette sincère volonté? Quoi donc? Sera-ce la prédestination? Il y a à parier cent contre un que je n'y suis pas compris. Sur quoi donc me rassurerai-je? ou bien serai-je tranquille et content, à la veille d'une décision non-seulement si incertaine, mais encore si vraisemblablement malheureuse pour mon éternité? Encore une fois, sur quoi est-ce que je fonde le repos de mon cœur? Si c'est sur mon salut, c'est sur le sable mouvant, non par l'incertitude des promesses de Dieu, mais par l'incertitude qui vient de ma propre fragilité. Puis-je apaiser mon cœur, puis-je respirer, puis-je vivre, si je ne m'appuie que sur une espérance si incertaine de ma part, quoique très-certaine de la part de Dieu? Sera-ce l'incertitude qui nourrira mon cœur? Eh! c'est elle qui le rongeroit. De quoi donc puis-je vivre, comme suspendu par un cheveu au-dessus de l'abîme de l'enfer? Je puis m'étourdir, m'enivrer, me mettre dans une espèce de délire, et goûter une joie de frénétique dans cette horrible situation; mais je ne puis être mis dans une véritable paix que par un amour de préférence de Dieu à moi, qui soit indépendant de mon incertitude. Si je n'aimois Dieu que pour mon salut, ce salut si incertain ne pourroit pas me mettre en paix : plus je le voudrois, plus je serois troublé par son incertitude. Ma paix ne viendra donc que d'un amour qui m'attache à Dieu indépendamment même de la récompense, quoique je la désire et la demande en tout état, selon la volonté très-expresse de Dieu.

EXPLICATION

DES

MAXIMES DES SAINTS,

SUR LA VIE INTÉRIEURE.

Avertissement. — J'ai toujours cru qu'il falloit parler et écrire le plus sobrement qu'on pourroit sur les voies intérieures. Quoiqu'elles ne renferment rien qui ne soit manifestement conforme à la règle immuable de la foi et des mœurs évangéliques, il me paroît néanmoins que cette matière demande une espèce de secret. Le commun des lecteurs n'est point préparé pour faire avec fruit de si fortes lectures. C'est exposer ce qu'il y a de plus pur et de plus sublime dans la religion à la dérision des esprits profanes, aux yeux desquels le mystère de Jésus-Christ crucifié est déjà un scandale et une folie. C'est mettre entre les mains des hommes les moins recueillis et les moins expérimentés, le secret ineffable de Dieu dans les cœurs; et ces hommes ne sont capables ni de s'en instruire, ni de s'en édifier. D'un autre côté, c'est tendre à toutes les âmes crédules et indiscrètes un piége pour les faire tomber dans l'illusion; car elles s'imaginent bientôt être dans tous les états qui sont représentés dans les livres : par là elles deviennent visionnaires et indociles; au lieu que si on les tenait dans l'ignorance de tous les états qui sont au-dessus du leur, elles ne pourroient entrer dans les voies d'amour désintéressé et de contemplation que par le seul attrait de la grâce, sans que leur imagination échauffée par des lectures y eût aucune part. Voilà ce qui m'a persuadé qu'il falloit garder autant qu'on le pourroit le silence sur cette matière, de peur d'exciter trop la curiosité du public, qui n'a ni l'expérience, ni la lumière de grâce nécessaire pour examiner les ouvrages des saints. Car l'homme animal ne peut ni discerner ni goûter les choses de Dieu telles que sont les voies intérieures. Mais puisque cette curiosité est devenue universelle depuis quelque temps, je crois qu'il est aussi nécessaire de parler qu'il eût été à souhaiter de se taire.

Je me propose, dans cet ouvrage, d'expliquer les expériences et les expressions des saints, pour empêcher qu'ils ne soient exposés à la dérision des impies. En même temps, je veux éclaircir aux mystiques le véritable sens de ces saints auteurs, afin qu'ils connoissent la juste valeur de leurs expressions. Quand je parle des saints auteurs, je me borne à ceux qui sont canonisés, ou dont la mémoire est en bonne odeur dans toute l'Église, et dont les écrits ont été solennellement approuvés après beaucoup de contradictions. Je ne parle que des saints qui ont été canonisés ou admirés de toute l'Église, pour avoir pratiqué et fait pratiquer au prochain le genre de spiritualité qui est répandu dans tous leurs écrits. Sans doute il n'est pas permis de rejeter de tels auteurs, ni de les accuser d'avoir innové contre la tradition.

Je veux montrer combien ces saints auteurs sont éloignés de blesser

le dogme de la foi et de favoriser l'illusion. Je veux montrer aux mystiques que je n'affoiblis rien de tout ce qui est autorisé par les expériences et par les maximes de ces auteurs, qui sont nos modèles. Je veux les engager par là à me croire quand je leur ferai voir les bornes précises que ces mêmes saints nous ont marquées, et au delà desquelles il n'est jamais permis d'aller. Les mystiques à qui je parle ne sont ni des fanatiques, ni des hypocrites qui cachent sous des termes de perfection le mystère d'iniquité. A Dieu ne plaise que j'adresse la parole de vérité à ces hommes qui ne portent point le mystère de la foi dans une conscience pure! ils ne méritent qu'indignation et horreur. Je parle aux mystiques simples, ingénus et dociles. Ils doivent savoir que l'illusion a toujours suivi de près les voies les plus parfaites. Dès l'origine du christianisme, les faux gnostiques, hommes exécrables, voulurent se confondre avec les vrais gnostiques, qui étoient les contemplatifs et les plus parfaits d'entre les chrétiens. Les béguards ont imité faussement les contemplatifs de ces derniers siècles, tels que saint Bernard, Richard et Hugues de Saint-Victor. Bellarmin remarque que les expressions des auteurs mystiques ont été souvent critiquées sur des équivoques. *Il arrive d'ordinaire*, dit-il[1], *à ceux qui écrivent de la théologie mystique, que leurs expressions sont blâmées par les uns et louées par les autres, parce qu'elles ne sont pas prises par tout le monde dans le même sens.* Le cardinal Bona dit aussi[2] que *ceux qui sont dans la contemplation passive sont les moins habiles pour s'exprimer, mais les plus excellents dans la pratique et dans l'expérience.* En effet, rien n'est si difficile que de faire bien entendre des états qui consistent en des opérations si simples, si délicates, si abstraites des sens, et de mettre toujours en chaque endroit tous les correctifs nécessaires pour prévenir l'illusion, et pour expliquer en rigueur le dogme théologique. Voilà ce qui a scandalisé une partie des lecteurs qui ont lu les livres des mystiques, et qui a jeté dans l'illusion plusieurs autres de ces lecteurs. Pendant que l'Espagne était remplie, dans le siècle passé, de tant de saints d'une grâce merveilleuse, les illuminés furent découverts dans l'Andalousie et rendirent suspects les plus grands saints. Alors sainte Thérèse, Balthazar Alvarez et le bienheureux Jean de la Croix, eurent besoin de se justifier. Rusbrok, que Bellarmin appelle un grand contemplatif, et Taulère, cet homme apostolique si célèbre dans toute l'Allemagne, ont été défendus, l'un par Denis le Chartreux, l'autre par Blosius. Saint François de Sales n'a pas été exempt de contradiction; et les critiques n'ont point su connoître combien il joint une théologie exacte et précise avec une lumière de grâce qui est très-éminente. Il a fallu une apologie au saint cardinal de Bérulle. Ainsi la paille a souvent obscurci le bon grain, et les plus purs auteurs de la vie intérieure ont eu besoin d'explication, de crainte que des expressions prises dans un mauvais sens n'altérassent la pure doctrine.

Ces exemples doivent rendre les mystiques sobres et retenus. S'ils

1. *Bell. de Script. Eccles.* — 2. *Compend.*

sont humbles et dociles, ils doivent laisser aux pasteurs de l'Église non-seulement la décision absolue sur la doctrine, mais encore le choix de tous les termes dont il est à propos de se servir. Saint Paul ne veut jamais manger de viande, plutôt que de scandaliser le moindre de ses frères pour qui Jésus-Christ est mort. Comment pourrions-nous donc être attachés à quelque expression dès qu'elle scandalise quelque âme infirme? Que les mystiques lèvent donc toute équivoque, puisqu'ils apprennent qu'on a abusé de leurs termes pour corrompre ce qu'il y a de plus saint; que ceux qui ont parlé sans précaution, d'une manière impropre et exagérée, s'expliquent, et ne laissent rien à désirer pour l'édification de l'Église; que ceux qui se sont trompés pour le fond de la doctrine ne se contentent pas de condamner l'erreur, mais qu'ils avouent de l'avoir crue; qu'ils rendent gloire à Dieu; qu'ils n'aient aucune honte d'avoir erré, ce qui est le partage naturel de l'homme, et qu'ils confessent humblement leurs erreurs, puisqu'elles ne seront plus leurs erreurs dès qu'elles seront humblement confessées. C'est pour démêler le vrai d'avec le faux dans une matière si délicate et si importante, que deux grands prélats ont donné au public trente-quatre propositions qui contiennent en substance toute la doctrine des voies intérieures; et je ne prétends, dans cet ouvrage, qu'en expliquer les principes avec plus d'étendue.

Toutes les voies intérieures tendent à l'amour pur ou désintéressé. Cet amour pur est le plus haut degré de la perfection chrétienne; il est le terme de toutes les voies que les saints ont connues. Quiconque n'admet rien au delà est dans les bornes de la tradition : quiconque passe cette borne est déjà égaré. Si quelqu'un doute de la vérité et de la perfection de cet amour, j'offre de lui en montrer une tradition universelle et évidente, depuis les apôtres jusqu'à saint François de Sales, sans aucune interruption, et je donnerai là-dessus au public, quand on le désirera, un recueil de tous les passages des Pères, des docteurs de l'école, et des saints mystiques, qui parlent unanimement. On verra, dans ce recueil, que les Pères ont parlé aussi fortement que saint François de Sales, et qu'ils ont fait, pour le désintéressement de l'amour, les mêmes suppositions sur le salut, dont les critiques dédaigneux se moquent tant, quand ils les trouvent dans les saints des derniers siècles. Saint Augustin même, que quelques personnes ont cru opposé à cette doctrine, ne l'enseigne pas moins que les autres. Il est vrai qu'il est capital de bien expliquer ce pur amour, et de marquer précisément les bornes au delà desquelles son désintéressement ne peut jamais aller. Son désintéressement ne peut jamais exclure la volonté d'aimer Dieu sans bornes, ni pour le degré, ni pour la durée de l'amour; il ne peut jamais exclure la conformité au bon plaisir de Dieu, qui veut notre salut, et qui veut que nous le voulions avec lui pour sa gloire. Cet amour désintéressé, toujours inviolablement attaché à la loi écrite, fait tous les mêmes actes et exerce toutes les mêmes vertus distinctes que l'amour intéressé, avec cette unique différence qu'il les exerce d'une manière simple, paisible et dégagée de tout motif de propre intérêt.

La sainte indifférence, si louée par saint François de Sales, n'est que le désintéressement de cet amour, qui est toujours indifférent et sans volonté intéressée pour soi-même, mais toujours déterminé, et voulant positivement tout ce que Dieu nous fait vouloir par sa loi écrite et par l'attrait de sa grâce.

Pour parvenir à cet état, il faut purifier l'amour, et toutes les épreuves intérieures ne sont que sa purification. La contemplation, même la plus passive, n'est que l'exercice paisible et uniforme de ce pur amour. On ne passe insensiblement de la méditation, où l'on fait des actes méthodiques et discursifs, à la contemplation, dont les actes sont simples et directs, qu'à mesure qu'on passe de l'amour intéressé au désintéressé. L'état passif et la transformation avec les noces spirituelles, et l'union essentielle ou immédiate ne sont que l'entière pureté de cet amour, dont l'état est habituel à un très-petit nombre d'âmes, sans être jamais ni invariable, ni exempt de fautes vénielles Quand je parle de tous ces différents degrés dont les noms sont si peu connus du commun des fidèles, je ne le fais qu'à cause qu'ils sont consacrés par l'usage d'un grand nombre de saints approuvés par l'Église, et qui ont expliqué par ces termes leurs expériences. De plus, je ne les rapporte que pour les expliquer avec la plus rigoureuse précaution. Enfin, toutes les voies intérieures aboutissent au pur amour comme à leur terme; et le plus haut de tous les degrés dans le pèlerinage de cette vie est l'état habituel de cet amour. Il est le fondement et le comble de tout l'édifice. Rien ne seroit plus téméraire que de combattre la pureté de cet amour si digne de la perfection de notre Dieu, à qui tout est dû, et de sa jalousie, qui est un feu consumant. Mais aussi rien ne seorit plus téméraire que de vouloir, par un raffinement chimérique, ôter à cet amour la réalité de ses actes dans la pratique des vertus distinctes. Enfin il ne seroit ni moins téméraire ni moins dangereux de mettre la perfection des voies intérieures dans quelque état mystérieux au delà de ce terme fixe d'un état habituel de pur amour.

C'est pour prévenir tous ces inconvénients que je me propose de traiter, dans cet ouvrage, toute la matière par articles rangés suivant les divers degrés que les mystiques nous ont marqués dans la vie spirituelle. Chaque article aura deux parties. La première sera la vraie que j'approuverai, et qui renfermera tout ce qui est autorisé par l'expérience des saints, et réduit à la doctrine saine du pur amour. La seconde partie sera la fausse, où j'expliquerai l'endroit précis dans lequel le danger de l'illusion commence. En rapportant ainsi dans chaque article ce qui est excessif, je le qualifierai et je le condamnerai dans toute la rigueur théologique.

Ainsi mes articles seront, dans leur première partie, un recueil de définitions exactes sur les expressions des saints, pour les réduire toutes à un sens incontestable, qui ne puisse plus faire aucune équivoque, ni alarmer les âmes les plus timorées. Ce sera une espèce de dictionnaire par définitions, pour savoir la valeur précise de chaque terme. Ces définitions rassemblées formeront un système simple et complet de toutes les voies intérieures, qui aura une parfaite unité, puisque tout s'y ré-

duira clairement à l'exercice du pur amour, aussi fortement enseigné par les anciens Pères que par les saints les plus récents.

D'un autre côté, la seconde partie de mes articles montrera toute la suite des faux principes qui peuvent former l'illusion la plus dangereuse contre la foi et contre les mœurs, sous une apparence de perfection. En chaque article je tâcherai de marquer où commence l'équivoque, et de censurer tout ce qui est mauvais, sans affoiblir jamais en rien tout ce que l'expérience des saints autorise. Les mystiques, s'ils veulent m'écouter sans prévention, verront bien que je les entends, et que je prends leurs expressions dans la juste étendue de leur sens véritable. Je leur laisse même à juger si je n'explique pas leurs maximes avec plus d'exactitude que la plupart d'entre eux n'ont pu jusqu'ici les expliquer, parce que je me suis principalement appliqué à réduire leurs expressions à des idées claires, précises et autorisées par la tradition, sans affoiblir le fond des choses. Tous les mystiques, qui n'aiment que la vérité et l'édification de l'Église, doivent être satisfaits de ce plan. J'aurois pu y joindre une quantité prodigieuse de passages formels des plus anciens Pères, aussi bien que des docteurs de l'école et des saints mystiques; mais cette entreprise me jetoit dans une longueur et dans des répétitions innombrables qui m'ont épouvanté pour le lecteur. C'est ce qui me fait supprimer ce recueil de passages déjà rangés dans leur ordre. Pour épargner la peine du lecteur, je suppose d'abord cette tradition constante et décisive, et je me borne à montrer un système clair et suivi dans des définitions théologiques. La sécheresse de cette méthode me paroît un inconvénient très-fâcheux, mais moindre que celui d'une longueur accablante.

Il ne me reste qu'à exécuter ce plan, que je viens d'expliquer. J'en attends la force non de moi, mais de Dieu, qui se plaît à se servir du plus vil et du plus indigne instrument. Ma doctrine ne doit point être ma doctrine, mais celle de Jésus-Christ, qui envoie les pasteurs. Malheur à moi si je disois quelque chose de moi-même! Malheur à moi si, dans la fonction d'instruire les autres, je n'étois moi-même le plus docile et le plus soumis des enfants de l'Église catholique, apostolique et romaine.

Je commencerai l'exécution de ce plan par une exposition simple des divers sens qu'on peut donner au nom d'amour de Dieu, pour faire entendre nettement et précisément l'état des questions en cette matière; après quoi le lecteur trouvera mes articles qui approuvent le vrai et condamnent le faux sur chaque point des voies intérieures.

EXPOSITION DES DIVERS AMOURS DONT ON PEUT AIMER DIEU.

1. On peut aimer Dieu, non pour lui, mais pour les biens distingués de lui, qui dépendent de sa puissance, et qu'on espère en obtenir. Tel était l'amour des Juifs charnels, qui observaient la loi, pour être récompensés par la rosée du ciel et par la fertilité de la terre. Cet amour n'est ni chaste ni filial, mais purement servile. A parler exactement, ce n'est pas aimer Dieu; c'est s'aimer soi-même, et rechercher uniquement pour soi, non Dieu, mais ce qui vient de lui.

2. On peut, quand on a la foi, n'avoir aucun degré de charité. On sait que Dieu est notre unique béatitude, c'est-à-dire le seul objet dont la vue peut nous rendre bienheureux. Si en cet état on aimoit Dieu comme le seul instrument propre à notre bonheur, et par l'impuissance de trouver notre bonheur en aucun autre objet; si on regardoit Dieu comme un moyen de félicité, qu'on rapporteroit uniquement à soi, comme fin dernière, cet amour seroit plutôt un amour de foi qu'un amour de Dieu : du moins il seroit contraire à l'ordre; car il rapporteroit Dieu, en le regardant comme objet ou instrument de notre félicité, à nous et à notre félicité propre. Quoique cet amour ne nous fît point chercher d'autre récompense que Dieu seul, il seroit néanmoins purement mercenaire et de pure concupiscence. *L'âme*, comme dit saint François de Sales [1], *qui n'aimeroit Dieu que pour l'amour d'elle-même, établissant la fin de l'amour qu'elle porte à Dieu en sa propre commodité, hélas! elle commettroit un infâme sacrilége.... L'âme qui n'aime Dieu que pour l'amour d'elle-même, elle s'aime comme elle devroit aimer Dieu; et elle aime Dieu comme elle devroit s'aimer elle-même. C'est comme qui diroit : L'amour que je me porte est la fin pour laquelle j'aime Dieu; en sorte que l'amour de Dieu soit dépendant, subalterne, et inférieur à l'amour-propre.... Ce qui est une impiété nonpareille.*

3. On peut aimer Dieu d'un amour qu'on nomme d'espérance. Il n'est pas entièrement intéressé, car il est mélangé d'un commencement d'amour de Dieu pour lui-même. Mais le motif de notre propre intérêt est son motif principal et dominant. Saint François de Sales parle ainsi de cet amour [2]: *Je ne dis pas toutefois qu'il revienne tellement à nous, qu'il nous fasse aimer Dieu seulement pour l'amour de nous.... Il y a bien de la différence entre cette parole, J'aime Dieu pour le bien que j'en attends, et celle-ci : Je n'aime Dieu que pour le bien que j'en attends.* Cet amour d'espérance est nommé tel, parce que le motif de l'intérêt propre y est encore dominant : c'est un commencement de conversion à Dieu; mais ce n'est pas encore la véritable justice. C'est de cet amour d'espérance dont saint François de Sales a parlé ainsi [3] : *Le souverain amour n'est qu'en la charité; mais en l'espérance l'amour est imparfait, parce qu'il ne tend pas en la bonté infinie, en tant qu'elle est telle en elle-même, ains en tant qu'elle nous est telle.... Quoique en vérité nul par ce seul amour ne puisse ni observer les commandements de Dieu, ni avoir la vie éternelle.*

4. Il y a un amour de charité qui est encore mélangé de quelque reste d'intérêt propre, mais qui est le véritable amour justifiant, parce que le motif désintéressé y domine. C'est celui dont saint François de Sales parle dans l'endroit ci-dessus rapporté : *Le souverain amour n'est qu'en la charité.* Cet amour cherche Dieu pour lui-même, et le préfère à tout sans aucune exception.

Ce n'est que par cette préférence qu'il est capable de nous justifier. Il ne préfère pas moins Dieu et sa gloire à nous et à nos intérêts qu'à

1. *Amour de Dieu*, liv. II, chap. XVII. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*

toutes les créatures qui sont hors de nous. En voici la raison · c'est que nous ne sommes pas moins des créatures viles et indignes d'entrer en comparaison avec Dieu, que le reste des êtres créés. Dieu, qui ne nous a pas faits pour les autres créatures, ne nous a point faits non plus pour nous-mêmes, mais pour lui seul.

Il n'est pas moins jaloux de nous que des autres objets extérieurs que nous pouvons aimer. A proprement parler, l'unique chose dont il est jaloux en nous, c'est nous-mêmes; car il voit clairement que c'est nous-mêmes que nous sommes tentés d'aimer dans la jouissance de tous les objets extérieurs. Il est incapable de se tromper dans sa jalousie. C'est l'amour de nous-mêmes auquel se réduisent toutes nos affections. Tout ce qui ne vient pas du principe de la charité, comme saint Augustin le dit si souvent, vient de la cupidité. Ainsi c'est cet amour, unique racine de tous les vices, que la jalousie de Dieu attaque précisément en nous. Tandis que nous n'avons encore qu'un amour d'espérance, où l'intérêt propre domine sur l'intérêt de la gloire de Dieu, une âme n'est point encore juste. Mais quand l'amour désintéressé ou de charité commence à prévaloir sur le motif de l'intérêt propre, alors l'âme qui aime Dieu est véritablement aimée de lui. Cette charité véritable n'est pourtant pas encore toute pure, c'est-à-dire sans aucun mélange: mais l'amour de charité prévalant sur le motif intéressé de l'espérance, on nomme cet état un état de charité. L'âme aime alors Dieu pour lui et pour soi; mais en sorte qu'elle aime principalement la gloire de Dieu, et qu'elle n'y cherche son bonheur propre que comme un moyen qu'elle rapporte et qu'elle subordonne à la fin dernière, qui est la gloire de son Créateur. Il n'est pas nécessaire que cette préférence de Dieu et de sa gloire à nous et à nos intérêts soit toujours explicite dans l'âme juste. La foi nous assure que la gloire de Dieu et notre félicité sont inséparables. Il suffit que cette préférence si juste et si nécessaire soit réelle, mais implicite, pour les occasions communes de la vie. Il n'est nécessaire qu'elle devienne explicite que dans les occasions extraordinaires, où Dieu voudroit nous éprouver pour nous purifier. Alors il nous donneroit, à proportion de l'épreuve, la lumière et le courage pour la porter, et pour développer dans nos cœurs cette préférence. Hors de là, il seroit dangereux de la chercher scrupuleusement dans le fond de nos cœurs.

5. On peut aimer Dieu d'un amour qui est une charité pure, et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre. Alors on aime Dieu au milieu des peines, de manière qu'on ne l'aimeroit pas davantage, quand même il combleroit l'âme de consolation. Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses, n'ont plus de part à cet amour. On n'aime plus Dieu, ni pour le mérite, ni pour la perfection, ni pour le bonheur qu'on doit trouver en l'aimant. On l'aimeroit autant, quand même, par supposition impossible, il devroit ignorer qu'on l'aime, ou qu'il voudroit rendre éternellement malheureux ceux qui l'auroient aimé. On l'aime néanmoins comme souveraine et infaillible béatitude de ceux qui lui sont fidèles; on l'aime comme notre bien personnel, comme notre récompense promise, comme notre tout. Mais on ne l'aime plus

par ce motif précis de notre bonheur et de notre récompense propre. C'est ce que saint François de Sales a exprimé avec la plus exacte précision, par ces paroles [1] : *C'est chose bien diverse de dire : J'aime Dieu pour moi, et de dire : J'aime Dieu pour l'amour de moi.... L'une est une sainte affection de l'épouse.... l'autre est une impiété*, etc. Il parle encore ainsi ailleurs : *La pureté de l'amour consiste à ne vouloir rien pour soi; à n'envisager que le bon plaisir de Dieu, pour lequel on seroit prêt à préférer les peines éternelles à la gloire.* L'âme désintéressée dans la pure charité attend, désire, espère Dieu, comme son bien, comme sa récompense, comme ce qui lui est promis, et qui est tout pour elle. Elle le veut pour soi, mais non pour l'amour de soi. Elle le veut pour soi, afin de se conformer au bon plaisir de Dieu, qui le veut pour elle. Mais elle ne le veut point pour l'amour de soi, parce que ce n'est plus le motif de son propre intérêt qui l'excite.

Tel est le pur et parfait amour, qui fait les mêmes actes de toutes les mêmes vertus que l'amour mélangé; avec cette unique différence, qu'il chasse la crainte aussi bien que toutes les inquiétudes, et qu'il est même exempt des empressements de l'amour intéressé.

Au reste, je déclare que, pour éviter toute équivoque dans une matière où il est si dangereux d'en faire, et si difficile de n'en faire aucune, j'observerai toujours exactement les noms que je vais donner à ces cinq sortes d'amour, pour les mieux distinguer.

1° L'amour des Juifs charnels, pour les dons de Dieu distingués de lui, et non pour lui-même, peut être nommé l'amour purement servile. Mais comme nous n'aurons aucun besoin d'en parler, je n'en dirai rien dans cet ouvrage.

2° L'amour par lequel l'on n'aime Dieu que comme le moyen ou l'instrument unique de félicité, que l'on rapporte absolument à soi, comme fin dernière, peut être nommé l'amour de pure concupiscence.

3° L'amour dans lequel le motif de notre propre bonheur prévaut encore sur celui de la gloire de Dieu est nommé l'amour d'espérance.

4° L'amour où la charité est encore mélangée d'un motif d'intérêt propre, rapporté et subordonné au motif principal et à la fin dernière, qui est la pure gloire de Dieu, devroit être nommé l'amour de charité mélangée. Mais comme nous aurons besoin à tout moment d'opposer cet amour à celui qu'on appelle pur ou entièrement désintéressé, je serai obligé de donner à cet amour mélangé le nom d'amour intéressé, parce qu'en effet il est encore mélangé d'un reste d'intérêt propre, quoiqu'il soit un amour de préférence de Dieu à soi.

5° L'amour pour Dieu seul, considéré en lui-même et sans aucun mélange de motif intéressé, ni de crainte, ni d'espérance, est le pur amour, ou la parfaite charité.

ARTICLES.

ARTICLE PREMIER. — *Vrai.* — L'amour de pure concupiscence, ou entièrement mercenaire, par lequel on ne désireroit que Dieu, mais

1. *Amour de Dieu*, liv. II, chap. XVII.

Dieu pour le seul intérêt de son propre bonheur, et parce qu'on croiroit trouver en lui le seul instrument propre à notre félicité, seroit un amour indigne de Dieu. On l'aimeroit comme un avare aime son argent, ou comme un voluptueux aime ce qui fait son plaisir; en sorte qu'on rapporteroit uniquement Dieu à soi, comme le moyen à la fin. Ce renversement de l'ordre seroit, suivant saint François de Sales[1], *un amour sacrilége et une impiété nonpareille.* Mais cet amour de pure concupiscence, ou entièrement mercenaire, ne doit jamais être confondu avec l'amour que les théologiens nomment de préférence, qui est un amour de Dieu mélangé de notre intérêt propre, et dans lequel notre propre intérêt se trouve toujours subordonné à la fin principale, qui est la gloire de Dieu. L'amour de pure concupiscence, ou purement mercenaire, est plutôt un amour de soi-même qu'un amour de Dieu. Il peut bien préparer à la justice, en ce qu'il fait le contre-poids de nos passions, et nous rend prudents pour connoître où est le véritable bien : mais il est contre l'ordre essentiel de la créature; et il ne peut être un commencement réel de véritable justice intérieure. Au contraire, l'amour de préférence, quoique intéressé, peut justifier une âme, pourvu que l'intérêt propre y soit rapporté et subordonné à l'amour de Dieu dominant, et que sa gloire soit la fin principale; en sorte que nous ne préférions pas moins sincèrement Dieu à nous-mêmes qu'à tout le reste des créatures. Cette préférence ne doit pas néanmoins être toujours explicite, pourvu qu'elle soit réelle; car Dieu, qui connoît la boue dont il nous a pétris, et qui a pitié de ses enfants, ne leur demande une préférence distincte et développée que dans les cas où il leur donne par sa grâce le courage de porter les épreuves où cette préférence a besoin d'être explicite.

Parler ainsi, c'est parler sans s'éloigner en rien de la doctrine du saint concile de Trente, qui a déclaré contre les protestants que l'amour de préférence, dans lequel le motif de la gloire de Dieu est le motif principal, auquel celui de notre intérêt propre est rapporté et subordonné, n'est point un péché. Il condamne[2] ceux qui assurent *que les justes pèchent dans toutes leurs œuvres, si, outre le désir principal que Dieu soit glorifié, ils envisagent aussi la récompense éternelle, pour exciter leur paresse et pour s'encourager à courir dans la carrière.* C'est parler comme saint François de Sales, et comme toute l'école suivie par les mystiques.

Faux. — Tout amour intéressé ou mélangé d'intérêt propre sur notre bonheur éternel, quoique rapporté et subordonné au motif principal de la gloire de Dieu, est un amour indigne de lui, dont les âmes ont besoin de se purifier, comme d'une véritable souillure ou péché. On ne peut pas même se servir de l'amour de pure concupiscence, ou purement mercenaire, pour préparer les âmes pécheresses à leur conversion, en suspendant par là leurs passions et leurs habitudes, pour les mettre en état d'écouter tranquillement les paroles de la foi.

Parler ainsi, c'est contredire la décision formelle du saint concile

1. *Amour de Dieu*, liv. II, chap. XVII. — 2. *Sess.* VI, chap. XI.

de Trente, qui déclare que l'amour mélangé, où le motif de la gloire de Dieu domine, n'est point un péché. De plus, c'est contredire l'expérience de tous les saints pasteurs, qui voient souvent les conversions solides préparées par l'amour de concupiscence, et par la crainte purement servile.

ART. II. — *Vrai.* — Il y a trois divers degrés, ou trois états habituels de justes sur la terre. Les premiers ont un amour de préférence pour Dieu, puisqu'ils sont justes; mais cet amour, quoique principal et dominant, est encore mélangé de crainte pour leur intérêt propre. Les seconds sont, à plus forte raison, dans un amour de préférence: mais cet amour, quoique principal et dominant, est encore mélangé d'espérance pour leur intérêt, en tant que propre. C'est pourquoi saint François de Sales dit[1] que *la sainte résignation a encore des désirs propres, mais soumis.* Ces deux amours sont renfermés dans le quatrième, que j'ai appelé amour intéressé dans mes définitions.

Les troisièmes, incomparablement plus parfaits que les deux autres sortes de justes, ont un amour pleinement désintéressé, qui a été nommé pur, pour faire entendre qu'il est sans mélange d'aucun autre motif que celui d'aimer uniquement en elle-même et pour elle-même la souveraine beauté de Dieu. C'est ce que tous les anciens ont exprimé en disant qu'il y a trois états: le premier est des justes qui craignent encore, par un reste d'esprit d'*esclavage.* Le second est de ceux qui espèrent encore pour leur propre intérêt, par un reste d'esprit *mercenaire.* Le troisième est de ceux qui méritent d'être nommés *les enfants,* parce qu'ils aiment le Père sans aucun motif intéressé, ni d'espérance, ni de crainte. C'est ce que les auteurs des derniers siècles ont exprimé précisément de même sous d'autres noms équivalents. Ils ont fait trois états: le premier est la vie purgative, où l'on combat les vices par un amour mélangé d'un motif intéressé de crainte sur les peines éternelles; le second est la vie illuminative, où l'on acquiert les vertus ferventes par un amour encore mélangé d'un motif intéressé pour la béatitude céleste; enfin, le troisième est la vie contemplative, ou unitive, dans laquelle on demeure uni à Dieu par l'exercice paisible du pur amour. Dans ce dernier état, on ne perd jamais, ni la crainte filiale, ni l'espérance des enfants de Dieu, quoiqu'on perde tout motif intéressé de crainte et d'espérance.

La crainte se perfectionne en se purifiant; elle devient une délicatesse de l'amour et une révérence filiale qui est paisible. Alors c'est la crainte chaste qui demeure au siècle des siècles. De même, l'espérance, loin de se perdre, se perfectionne par la pureté de l'amour. Alors c'est un désir réel et une attente sincère de l'accomplissement des promesses, non-seulement en général et d'une manière absolue, mais encore de l'accomplissement des promesses en nous et pour nous, suivant le bon plaisir de Dieu; mais par ce motif unique de son bon plaisir, sans y mêler celui de notre intérêt propre. Ce pur amour ne se contente pas de ne vouloir point de récompense qui ne soit Dieu même. Tout

1. *Amour de Dieu,* liv. IX.

mercenaire purement mercenaire, qui auroit une foi distincte des vérités révélées, pourroit ne vouloir point d'autre récompense que Dieu seul, parce qu'il le connoîtroit clairement comme un bien infini, et comme étant lui seul sa véritable récompense, ou l'unique instrument de sa félicité. Ce mercenaire ne voudroit dans la vie future que Dieu seul; mais il voudroit Dieu comme béatitude objective ou objet de sa béatitude, pour le rapporter à sa béatitude formelle, c'est-à-dire à soi-même, qu'il voudroit rendre bienheureux, et dont il feroit sa dernière fin. Au contraire, celui qui aime du pur amour, sans aucun mélange d'intérêt propre, n'est plus excité par le motif de son intérêt. Il ne veut la béatitude pour soi qu'à cause qu'il sait que Dieu la veut, et qu'il veut que chacun de nous la veuille pour sa gloire. Si, par un cas qui est impossible à cause des promesses purement gratuites, Dieu vouloit anéantir les âmes des justes au moment de leur mort corporelle, ou bien les priver de sa vue, et les tenir éternellement dans les tentations et les misères de cette vie, comme saint Augustin le suppose, ou bien leur faire souffrir loin de lui toutes les peines de l'enfer pendant toute l'éternité, comme saint Chrysostome le suppose après saint Clément; les âmes qui sont dans ce troisième état du pur amour ne l'aimeroient ni ne le serviroient pas avec moins de fidélité. Encore une fois, il est vrai que cette supposition est impossible à cause des promesses, parce que Dieu s'est donné à nous comme rémunérateur: nous ne pouvons plus séparer notre béatitude de Dieu aimé avec la persévérance finale: mais les choses qui ne peuvent être séparées du côté de l'objet peuvent l'être très-réellement du côté des motifs. Dieu ne peut manquer d'être la béatitude de l'âme fidèle; mais elle peut l'aimer avec un tel désintéressement, que cette vue de Dieu béatifiant n'augmente en rien l'amour qu'elle a pour lui sans penser à soi, et qu'elle l'aimeroit tout autant s'il ne devoit jamais être sa béatitude. Dire que cette précision de motifs est une vaine subtilité, ce seroit ignorer la jalousie de Dieu et celle des saints contre eux-mêmes: c'est traiter de vaine subtilité la délicatesse et la perfection du pur amour, que la tradition de tous les siècles a mis dans cette précision de motifs.

Parler ainsi, c'est parler précisément comme toute la tradition générale du christianisme, depuis les plus anciens Pères jusqu'à saint Bernard; comme tous les plus célèbres docteurs de l'école, depuis saint Thomas jusqu'à ceux de notre siècle; enfin comme tous les mystiques canonisés ou approuvés de toute l'Église, malgré les contradictions qu'ils ont souffertes; il n'y a rien dans l'Église de plus évident que cette tradition, et rien ne seroit plus téméraire que de la combattre, ou de la vouloir éluder. Cette supposition du cas impossible dont nous venons de parler, loin d'être une supposition indiscrète et dangereuse des derniers mystiques, est au contraire formellement dans saint Clément d'Alexandrie, dans Cassien, dans saint Chrysostome, dans saint Grégoire de Nazianze, dans saint Anselme et dans saint Augustin, qu'un très-grand nombre de saints ont suivi.

Faux. — Il y a un amour si pur, qu'il ne veut plus la récompense, qui est Dieu **même**. Il ne la veut plus en soi et pour soi, quoique la

foi nous enseigne que Dieu la veut en nous et pour nous, et qu'il nous commande de la vouloir comme lui pour sa gloire.

Cet amour porte son désintéressement jusqu'à consentir de haïr Dieu éternellement, ou de cesser de l'aimer; ou bien il va jusqu'à perdre la crainte filiale, qui n'est que la délicatesse de l'amour jâloux; ou bien il va jusqu'à éteindre en nous toute espérance, en tant que l'espérance la plus pure est un désir paisible de recevoir, en nous et pour nous, l'effet des promesses selon le bon plaisir de Dieu et pour sa pure gloire, sans aucun mélange d'intérêt propre; ou bien il va jusqu'à nous haïr nous-mêmes d'une haine réelle, en sorte que nous cessons d'aimer en nous pour Dieu son œuvre et son image, comme nous l'aimons par charité en notre prochain.

Parler ainsi, c'est donner, par un terrible blasphème, le nom de pur amour à un désespoir brutal et impie, et à la haine de l'ouvrage du Créateur. C'est, par une extravagance monstrueuse, vouloir que le principe de conformité à Dieu nous rende contraires à lui. C'est vouloir, par un amour chimérique, détruire l'amour même. C'est éteindre le christianisme dans les cœurs.

Art. III. — *Vrai.* — Il faut laisser les âmes dans l'exercice de l'amour, qui est encore mélangé du motif de leur intérêt propre [1], tout autant de temps que l'attrait de la grâce les y laisse. Il faut même révérer ces motifs qui sont répandus dans tous les livres de l'Écriture sainte, dans tous les monuments les plus précieux de la tradition, enfin dans toutes les prières de l'Église. Il faut se servir de ces motifs pour réprimer les passions, pour affermir toutes les vertus, et pour détacher les âmes de tout ce qui est renfermé dans la vie présente.

Cet amour, quoique moins parfait que celui qui est pleinement désintéressé, a fait néanmoins dans tous les siècles un grand nombre de saints; et la plupart des saintes âmes ne parviennent jamais en cette vie jusqu'au parfait désintéressement de l'amour; c'est les troubler et les jeter dans la tentation, que de leur ôter les motifs d'intérêt propre, qui, étant subordonnés à l'amour, les soutiennent et les animent dans les occasions dangereuses. Il est inutile et indiscret de leur proposer un amour plus élevé auquel elles ne peuvent atteindre, parce qu'elles n'en ont ni la lumière intérieure ni l'attrait de grâce. Celles mêmes qui commencent à en avoir ou la lumière ou l'attrait sont encore infiniment éloignées d'en avoir la réalité; enfin, celles qui en ont la réalité imparfaite sont encore bien loin d'en avoir l'exercice uniforme, et tourné en état habituel.

Ce qui est essentiel dans la direction, est de ne faire que suivre pas à pas la grâce avec une patience, une précaution et une délicatesse infinies. Il faut se borner à laisser faire Dieu, et ne porter jamais au pur amour que quand Dieu, par l'onction intérieure, commence à ouvrir le cœur à cette parole, qui est si dure aux âmes encore attachées à elle-mêmes, et si capable ou de les scandaliser, ou de les jeter dans le trouble. Encore même ne faut-il jamais ôter à une âme le soutien

1. *Quatrième amour.* Voy. p. 196.

des motifs intéressés, quand on commence, suivant l'attrait de sa grâce, à lui montrer le pur amour. Il suffit de lui faire voir en certaines occasions combien Dieu est aimable en lui-même, sans la détourner jamais de recourir au soutien de l'amour mélangé.

Parler ainsi, c'est parler comme l'esprit de grâce et l'expérience des voies intérieures feront toujours parler; c'est prévenir les âmes contre l'illusion.

Faux. — L'amour intéressé est un amour bas, grossier, indigne de Dieu, que les âmes généreuses doivent mépriser. Il faut se hâter de leur en donner le dégoût, pour les faire aspirer, dès les commencements, à un amour pleinement désintéressé.

Il faut leur ôter les motifs de la crainte sur la mort, sur les jugements de Dieu et sur l'enfer, qui ne conviennent qu'à des esclaves; il faut leur ôter le désir de la céleste patrie, et retrancher tous les motifs intéressés de l'espérance. Après leur avoir fait goûter l'amour pleinement désintéressé, il faut supposer qu'elles en ont l'attrait et la grâce; il faut les éloigner de toutes les pratiques qui ne sont pas dans toute la perfection de cet amour tout pur.

Parler ainsi, c'est ignorer les voies de Dieu et les opérations de sa grâce. C'est vouloir que l'esprit souffle où nous voulons, au lieu qu'il souffle où il lui plaît. C'est confondre les degrés de la vie intérieure. C'est inspirer aux âmes l'ambition et l'avarice spirituelles, dont parle le bienheureux Jean de la Croix. C'est les éloigner de la véritable simplicité du pur amour, qui se borne à suivre la grâce sans entreprendre jamais de la prévenir. C'est tourner en mépris les fondements de la justice chrétienne, je veux dire la crainte, qui est le commencement de la sagesse, et l'espérance par laquelle nous sommes sauvés.

Art. IV. — *Vrai.* — Dans l'état habituel du plus pur amour, l'espérance, loin de se perdre, se perfectionne, et conserve sa distinction d'avec la charité. 1° L'habitude en demeure infuse dans l'âme, et elle y est conforme aux actes de cette vertu qui doivent être produits. 2° L'exercice de cette vertu demeure toujours distingué de celui de la charité. Voici comment. Ce n'est pas la diversité des fins qui fait la diversité ou spécification des vertus. Toutes les vertus ne doivent avoir qu'une seule fin, quoiqu'elles soient distinguées les unes des autres par une véritable spécification. Saint Augustin assure[1] *que la charité exerce elle seule toutes les vertus, et qu'elle prend divers noms, suivant les divers objets auxquels elle s'applique.* Saint Thomas dit *que la charité est la forme de toutes les vertus*, parce qu'elle les exerce et les rapporte toutes à la fin, qui est la gloire de Dieu. Saint François de Sales, qui a exclu si formellement, et avec tant de répétitions, tout motif intéressé de toutes les vertus des âmes parfaites, a marché précisément sur les vestiges de saint Augustin et de saint Thomas, qu'il a cités. Ils ont tous suivi la tradition universelle qui met un troisième degré de justes, lesquels excluent tout motif intéressé de la pureté de leur amour. Il est donc constant qu'il ne faut plus chercher dans cet

1. *De morib. Eccles.*, liv. I.

état une espérance exercée par un motif intéressé : autrement ce seroit défaire d'une main ce qu'on auroit fait de l'autre ; ce seroit se jouer d'une si sainte tradition ; ce seroit affirmer et nier la même chose en même temps ; ce seroit vouloir trouver le motif de l'intérêt propre dans l'amour pleinement désintéressé. Il faut donc se bien souvenir que ce n'est pas la diversité de fins ou de motifs qui fait la distinction ou spécification des vertus. Ce qui fait cette distinction est la diversité des objets formels. Afin que l'espérance demeure véritablement distinguée de la charité, il n'est pas nécessaire qu'elles aient des fins différentes : au contraire, pour être bonnes elles doivent se rapporter à la même fin. Il suffit que l'objet formel de l'espérance ne soit pas l'objet formel de la charité. Or est-il que, dans l'état habituel de l'amour le plus désintéressé, les deux objets formels de ces deux vertus demeurent très-différents ; donc ces deux vertus conservent en cet état une distinction et une spécification véritable dans toute la rigueur scolastique. L'objet formel de la charité est la bonté ou beauté de Dieu, prise simplement et absolument en elle-même, sans aucune idée qui soit relative à nous. L'objet formel de l'espérance est la bonté de Dieu en tant que bonne pour nous et difficile à acquérir : or est-il que ces deux objets, pris dans toute la précision la plus rigoureuse et suivant leur concept formel, sont très-différents. Donc la différence des objets conserve la distinction ou spécification de ces deux vertus. Il est constant que Dieu en tant que parfait en lui-même et sans rapport à moi, et Dieu en tant qu'il est mon bien que je veux tâcher d'acquérir, sont deux objets formels très-différents. Il n'y a aucune confusion du côté de l'objet qui spécifie les vertus ; il n'y en a que du côté de la fin, et cette confusion y doit être : elle n'altère en rien la spécification des vertus. L'unique difficulté qui reste est d'expliquer comment une âme pleinement désintéressée peut vouloir Dieu en tant qu'il est son bien. N'est-ce pas, dira-t-on, déchoir de la perfection de son désintéressement, reculer dans la voie de Dieu, et revenir à un motif d'intérêt propre, malgré cette tradition des saints de tous les siècles, qui excluent du troisième état des justes tout motif intéressé? Il est aisé de répondre que le plus pur amour ne nous empêche jamais de vouloir, et nous fait même vouloir positivement tout ce que Dieu veut que nous voulions. Dieu veut que je veuille Dieu, en tant qu'il est mon bien, mon bonheur, et ma récompense. Je le veux formellement sous cette précision : mais je ne le veux point par ce motif précis qu'il est mon bien. L'objet et le motif sont différents ; l'objet est mon intérêt, mais le motif n'est point intéressé, puisqu'il ne regarde que le bon plaisir de Dieu. Je veux cet objet formel, et dans cette réduplication, comme parle l'école : mais je le veux par pure conformité à la volonté de Dieu, qui me le fait vouloir. L'objet formel est celui de l'espérance commune de tous les justes, et c'est l'objet formel qui spécifie les vertus. La fin est la même que celle de la charité ; mais nous avons vu que l'unité de fin ne confond jamais les vertus. Je puis sans doute vouloir mon souverain bien en tant qu'il est mon souverain bien, en tant qu'il est ma récompense et non celle d'un autre, et le vouloir pour me conformer à Dieu, qui

veut que je le veuille. Alors je veux ce qui est réellement et ce que je connois comme le plus grand de tous mes intérêts, sans qu'aucun motif intéressé m'y détermine. En cet état, l'espérance demeure distinguée de la charité, sans altérer la pureté ou le désintéressement de son état. C'est ce que saint François de Sales a expliqué par ces paroles, qui sont d'une précision si théologique[1] : *C'est chose bien diverse de dire: J'aime Dieu pour moi, et de dire : J'aime Dieu pour l'amour de moi.... L'une est une sainte affection de l'épouse.... l'autre est une impiété nonpareille*, etc.

Parler ainsi, c'est conserver la distinction des vertus théologales dans les états les plus parfaits de la vie intérieure, et par conséquent ne se départir en rien de la doctrine du saint concile de Trente. En même temps c'est expliquer la tradition des Pères, des docteurs de l'école et des saints mystiques, qui ont supposé un troisième degré de justes, qui sont dans un état habituel de pur amour sans aucun motif d'intérêt.

Faux. — Dans ce troisième degré de perfection, une âme ne veut plus son salut comme son salut, ni Dieu comme son souverain bien, ni la récompense comme récompense, quoique Dieu veuille qu'on ait cette volonté. D'où il s'ensuit qu'en cet état on ne peut plus faire un acte de vraie espérance distingué de la charité; c'est-à-dire qu'on ne peut plus désirer ni attendre l'effet des promesses en soi et pour soi, même pour la gloire de Dieu.

Parler ainsi, c'est mettre la perfection dans la résistance formelle à la volonté de Dieu, qui veut notre salut, et qui veut que nous le voulions pour sa gloire, comme notre propre récompense. En même temps c'est confondre l'exercice des vertus théologales, contre la décision du saint concile de Trente.

Art. V. — *Vrai.* Il y a deux états différents parmi les âmes justes. Le premier est celui de la sainte résignation. L'âme résignée veut, ou du moins voudroit plusieurs choses pour soi, par le motif de son intérêt propre. Saint François de Sales dit[2] *qu'elle a encore des désirs propres, mais soumis.* Elle soumet et subordonne ses désirs intéressés à la volonté de Dieu, qu'elle préfère à son intérêt. Par là, cette résignation est bonne et méritoire. Le second état est celui de la sainte indifférence. L'âme indifférente ne veut plus rien pour soi, par le motif de son propre intérêt : elle n'a plus de désirs intéressés à soumettre, parce qu'elle n'a plus aucun désir intéressé. Il est vrai qu'il lui reste encore des inclinations et des répugnances involontaires, qu'elle soumet; mais elle n'a plus de désirs volontaires et délibérés pour son intérêt, excepté dans les occasions où elle ne coopère pas fidèlement à toute sa grâce. Cette âme, indifférente quand elle remplit sa grâce, ne veut plus rien que pour Dieu seul, et que comme Dieu le lui fait vouloir par son attrait.

Elle aime, il est vrai, plusieurs choses hors de Dieu, mais elle ne les aime que pour le seul amour de Dieu, et de l'amour de Dieu même;

1. *Amour de Dieu*, liv. I, chap. XVII. — 2. *Ibid.*, liv. IX.

car c'est Dieu qu'elle aime dans tout ce qu'il lui fait aimer. La sainte indifférence n'est que le désintéressement de l'amour, comme la sainte résignation n'est que l'amour intéressé, qui soumet l'intérêt propre à la gloire de Dieu. L'indifférence s'étend toujours tout aussi loin, et jamais plus loin, que le parfait désintéressement de l'amour. Comme l'indifférence est l'amour même, c'est un principe très-réel et très-positif. C'est une volonté positive et formelle qui nous fait vouloir ou désirer réellement toute volonté de Dieu qui nous est connue. Ce n'est point une indolence stupide, une inaction intérieure, une non-volonté, une suspension générale, un équilibre perpétuel de l'âme. Au contraire, c'est une détermination positive et constante de vouloir et de ne vouloir rien, comme parle le cardinal Bona. On ne veut rien pour soi; mais on veut tout pour Dieu : on ne veut rien pour être parfait ni bienheureux, pour son propre intérêt; mais on veut toute perfection et toute béatitude, autant qu'il plaît à Dieu de nous faire vouloir ces choses par l'impression de sa grâce, suivant sa loi écrite, qui est toujours notre règle inviolable. En cet état on ne veut plus le salut comme salut propre, comme délivrance éternelle, comme récompense de nos mérites, comme le plus grand de nos intérêts : mais on le veut d'une volonté pleine, comme la gloire et le bon plaisir de Dieu, comme une chose qu'il veut et qu'il veut que nous voulions pour lui.

Il y auroit une extravagance manifeste à refuser par pur amour de vouloir le bien que Dieu veut nous faire, et qu'il nous commande de vouloir. L'amour le plus désintéressé doit vouloir ce que Dieu veut pour nous, comme ce qu'il veut pour autrui. La détermination absolue à ne rien vouloir ne seroit plus le désintéressement, mais l'extinction de l'amour, qui est un désir et une volonté véritable : elle ne seroit plus la sainte indifférence; car l'indifférence est l'état d'une âme également prête à vouloir ou à ne vouloir pas, à vouloir pour Dieu tout ce qu'il veut, et à ne vouloir jamais pour soi ce que Dieu ne témoigne point vouloir : au lieu que cette détermination insensée à ne vouloir rien est une résistance impie à toutes les volontés de Dieu connues et à toutes les impressions de sa grâce. C'est donc une équivoque facile à lever, que de dire qu'on ne désire point son salut. On le désire pleinement comme volonté de Dieu. Il y auroit un blasphème horrible à le rejeter en ce sens, et il faut parler toujours là-dessus avec précaution. Il est vrai seulement qu'on ne le veut pas, en tant qu'il est notre récompense, notre bien et notre intérêt. C'est en ce sens que saint François de Sales a dit[1], que *s'il y avoit un peu plus du bon plaisir de Dieu en enfer, les saints quitteroient le paradis pour y aller.* Et encore ailleurs[2] : *Le désir de la vie éternelle est bon, mais il ne faut désirer que la volonté de Dieu.* Et encore ailleurs[3] : *Si nous pouvions servir Dieu sans mérite, nous devrions désirer de le faire.* Il dit ailleurs : *L'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien, sinon pour la volonté de Dieu : si qu'aucune chose ne touche le cœur indifférent en la présence de la volonté de Dieu.... Le cœur indif-*

1. IIe *Entretien.* — 2. *Ibid.,* p. 182. — 3. *Ibid.,* p. 368.

férent est comme une boule de cire entre les mains de son Dieu, pour recevoir semblablement toutes les impressions du bon plaisir éternel. C'est un cœur sans choix, également disposé à tout, sans aucun autre objet de sa volonté que la volonté de son Dieu, qui ne met point son amour ès choses que Dieu veut, ains en la bonté de Dieu qui les veut[1]. Ailleurs il dit, parlant de saint Paul et de saint Martin[2] : *Ils voient le paradis ouvert pour eux; ils voient mille travaux en terre, l'un et l'autre leur est indifférent au choix; et il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse donner le contre-poids à leurs cœurs.* Il dit[3] dans la suite, que *s'il savoit que sa damnation fût un peu plus agréable à Dieu que sa salvation, il quitteroit sa salvation, et courroit à sa damnation.* Il parle encore ainsi ailleurs[4] : *Il n'est pas seulement requis de nous reposer en la divine Providence pour ce qui regarde les choses temporelles, ains beaucoup plus pour ce qui appartient à notre vie spirituelle et à notre perfection.* Ailleurs il dit : *Soit pour ce qui regarde l'intérieur, soit pour ce qui regarde l'extérieur, ne veuillez rien que ce que Dieu voudra pour vous.* Enfin, il dit dans un autre endroit : *Je n'ai presque point de désirs; mais si j'étois à renaître, je n'en aurois point du tout. Si Dieu venoit à moi, j'irois aussi à lui: s'il ne vouloit pas venir à moi, je me tiendrois là, et n'irois pas à lui.* Les autres saints des derniers siècles, qui sont autorisés dans toute l'Église, sont pleins d'expressions semblables. Elles se réduisent toutes à dire qu'on n'a plus aucun désir propre et intéressé ni sur le mérite, si sur la perfection, ni sur la béatitude éternelle.

Parler ainsi, c'est ne laisser aucune équivoque dans une matière si délicate, où l'on n'en doit jamais souffrir; c'est prévenir tous les abus qu'on pourroit faire de la chose la plus précieuse et la plus sainte qui soit sur la terre, je veux dire le pur amour; c'est parler comme tous les Pères, comme tous les principaux docteurs de l'école, et comme tous les saints mystiques.

Faux. — La sainte indifférence est une suspension absolue de volonté, et non une volonté entière, une exclusion de tout désir même désintéressé. Elle s'étend plus loin que le parfait désintéressement de l'amour. Elle ne veut point pour nous les biens éternels que la loi écrite nous enseigne que Dieu nous veut donner, et qu'il veut que nous désirions recevoir en nous et pour nous, par le motif de sa gloire. Tout désir, même le plus désintéressé, est imparfait. La perfection consiste à ne vouloir plus rien, à ne désirer plus non-seulement les dons de Dieu, mais encore Dieu même, et à le laisser faire en nous ce qui lui plaît, sans que nous y mêlions de notre part aucune volonté réelle et positive.

Parler ainsi, c'est confondre toutes les idées de la raison humaine; c'est mettre une perfection chimérique dans une extinction absolue du christianisme, et même de l'humanité. On ne peut trouver de termes assez odieux pour qualifier une extravagance si monstrueuse.

1. *Amour de Dieu*, liv. IX, chap. XXI. — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*
4. IIIe *Entretien.*

Art. VI. — *Vrai.* La sainte indifférence, qui n'est que le désintéressement de l'amour, loin d'exclure les désirs désintéressés, est le principe réel et positif de tous les désirs désintéressés que la loi écrite nous commande, et de tous ceux que la grâce nous inspire. C'est ainsi que Daniel fut nommé l'homme des désirs; c'est ainsi que le Psalmiste disait à Dieu : *Tous mes désirs sont devant vos yeux.* Non-seulement l'âme indifférente désire pleinement son salut, en tant qu'il est le bon plaisir de Dieu; mais encore la persévérance, la correction de ses défauts, l'accroissement de l'amour par celui des grâces, et généralement sans aucune exception tous les biens spirituels et même temporels qui sont, dans l'ordre de la Providence, une préparation de moyens pour notre salut et pour celui de notre prochain. La sainte indifférence admet non-seulement des désirs distincts et des demandes expresses, pour l'accomplissement de toutes les volontés de Dieu qui nous sont connues; mais encore des désirs généraux pour toutes les volontés de Dieu que nous ne connaissons pas.

Parler ainsi, c'est parler suivant les vrais principes de la sainte indifférence, et conformément aux sentiments des saints, dont toutes les expressions, quand on les examine de près par ce qui précède et par ce qui suit, se réduisent sans peine à cette explication pure et saine dans la foi.

Faux. — La sainte indifférence n'admet aucun désir distinct, ni aucune demande formelle pour aucun bien ni spirituel ni temporel, quelque rapport qu'il ait ou à notre salut ou à celui de notre prochain. Il ne faut jamais admettre aucun des désirs pieux et édifiants auxquels nous nous pouvons trouver portés intérieurement.

Parler ainsi, c'est s'opposer à la volonté de Dieu sous prétexte de s'y conformer plus purement, c'est violer la loi écrite, qui nous commande des désirs, quoiqu'elle ne nous commande pas de les former d'une manière intéressée, inquiète ou toujours distincte. C'est éteindre le véritable amour par un raffinement insensé; c'est condamner avec blasphème les paroles de l'Écriture et les prières de l'Église, qui sont pleines de demandes et de désirs. C'est s'excommunier soi-même, et se mettre hors d'état de pouvoir jamais prier ni de cœur ni de bouche dans l'assemblée des fidèles.

Art. VII. — *Vrai.* — Il n'y a aucun état ni d'indifférence, ni d'aucune autre perfection connue dans l'Église, qui donne aux âmes une inspiration miraculeuse ou extraordinaire. La perfection des voies intérieures ne consiste que dans une voie de pur amour qui aime Dieu sans aucun intérêt, et de pure foi, où l'on ne marche que dans les ténèbres, et sans autre lumière que celle de la foi même qui est commune à tous les chrétiens. Cette obscurité de la pure foi n'admet aucune lumière extraordinaire. Ce n'est pas que Dieu, qui est le maître de ses dons, ne puisse y donner des extases, des visions, des révélations, des communications intérieures. Mais elles ne sont point de cette voie de pure foi, et les saints nous apprennent qu'il faut alors ne s'arrêter point volontairement à ces lumières extraordinaires, mais les outrepasser, comme dit le bienheureux Jean de la Croix, et demeurer

dans la foi la plus nue et la plus obscure. A plus forte raison faut-il se garder de supposer dans les voies dont nous parlons aucune inspiration miraculeuse ou extraordinaire, par laquelle les âmes indifférentes se conduisent elles-mêmes. Elles n'ont pour règle que les préceptes et les conseils de la loi écrite, et la grâce actuelle, qui est toujours conforme à la loi. A l'égard des préceptes, elles doivent toujours présupposer, sans hésiter ni raisonner, que Dieu n'abandonne personne s'il n'en a pas été abandonné auparavant; et par conséquent, que la grâce toujours prévenante les inspire toujours pour l'accomplissement du précepte, dans le cas où il doit être accompli. Ainsi c'est à elle à coopérer de toutes les forces de sa volonté, pour ne manquer pas à la grâce par une transgression du précepte. Pour les cas où les conseils ne se tournent point en préceptes, elles doivent sans se gêner faire les actes ou de l'amour en général, ou de certaines vertus distinctes en particulier, suivant que l'attrait intérieur de la grâce les incline plutôt aux uns qu'aux autres en chaque occasion. Ce qui est certain, c'est que la grâce les prévient pour chaque action délibérée; que cette grâce, qui est le souffle intérieur de l'esprit de Dieu, les inspire ainsi en chaque occasion; que cette inspiration n'est que celle qui est commune à tous les justes, et qui ne les exempte jamais en rien de toute l'étendue de la loi écrite; que cette inspiration est seulement plus forte et plus spéciale dans les âmes élevées au pur amour, que dans celles qui n'ont en partage que l'amour intéressé; parce que Dieu se communique plus aux parfaits qu'aux imparfaits. Ainsi, quand quelques saints mystiques ont admis dans la sainte indifférence les désirs inspirés, et ont rejeté tous les autres, il faut bien se garder de croire qu'ils aient voulu exclure les désirs et les actes commandés par la loi écrite, et n'admettre que ceux qui sont extraordinairement inspirés. Ce serait blasphémer contre la loi, et en même temps élever au-dessus d'elle une inspiration fanatique. Les désirs et les autres actes inspirés dont ces saints mystiques ont voulu parler sont ceux que la loi commande, ou ceux que les conseils approuvent, et qui sont formés dans une âme indifférente ou désintéressée, par l'inspiration de la grâce toujours prévenante, sans qu'il s'y mêle aucun empressement intéressé de l'âme pour prévenir la grâce. Ainsi tout se réduit à la lettre de la loi, et à la grâce prévenante du pur amour, à laquelle l'âme coopère sans la prévenir.

Parler ainsi, c'est expliquer le vrai sens des bons mystiques; c'est lever toutes les équivoques qui peuvent séduire les uns et scandaliser les autres; c'est précautionner les âmes contre tout ce qui est suspect d'illusion; c'est *conserver la forme des paroles saines*, comme saint Paul le recommande[1].

Faux. — Les âmes établies dans la sainte indifférence ne connoissent plus aucun désir même désintéressé que la loi écrite les oblige à former. Elles ne doivent plus désirer que les choses qu'une inspiration miraculeuse ou extraordinaire les porte à désirer sans dé-

1. *II. Tim.* c. I, v. 63.

pendance de la loi; elles sont agies ou mues de Dieu et instruites par lui sur chaque chose, de manière que Dieu seul désire en elles et pour elles, sans qu'elles aient aucun besoin d'y coopérer par leur libre arbitre. Leur sainte indifférence, qui contient éminemment tous les désirs, les dispense d'en former jamais aucun. Leur inspiration est leur seule règle.

Parler ainsi, c'est éluder tous les préceptes et tous les conseils, sous prétexte de les accomplir d'une façon plus éminente; c'est établir dans l'Église une secte de fanatiques impies; c'est oublier que Jésus-Christ est venu sur la terre non pour dispenser de la loi ni pour en diminuer l'autorité, mais au contraire pour l'accomplir et pour la perfectionner: en sorte que le ciel et la terre passeront avant que les paroles du Sauveur prononcées pour confirmer la loi puissent passer. Enfin, c'est contredire grossièrement tous les meilleurs mystiques, et renverser de fond en comble tout leur système de pure foi, qui est manifestement incompatible avec toute inspiration miraculeuse ou extraordinaire, qu'une âme suivroit volontairement comme sa règle et son appui, pour se dispenser d'accomplir la loi.

Art. VIII. — *Vrai.* — La sainte indifférence, qui n'est jamais que le désintéressement de l'amour, devient dans les plus extrêmes épreuves ce que les saints mystiques ont nommé abandon, c'est-à-dire que l'âme désintéressée s'abandonne totalement et sans réserve à Dieu pour tout ce qui regarde son intérêt propre; mais elle ne renonce jamais ni à l'amour, ni à aucune des choses qui intéressent la gloire et le bon plaisir du bien-aimé. Cet abandon n'est que l'abnégation ou renoncement de soi-même que Jésus-Christ nous demande dans l'Évangile, après que nous aurons tout quitté au dehors. Cette abnégation de nous-mêmes n'est que pour l'intérêt propre, et ne doit jamais empêcher l'amour désintéresé que nous nous devons à nous-mêmes comme au prochain, pour l'amour de Dieu. Les épreuves extrêmes où cet abandon doit être exercé sont les tentations par lesquelles Dieu jaloux veut purifier l'amour, en ne lui faisant voir aucune ressource ni aucune espérance pour son intérêt propre, même éternel. Ces épreuves sont représentées par un très-grand nombre de saints comme un purgatoire terrible, qui peut exempter du purgatoire de l'autre vie les âmes qui le souffrent avec une entière fidélité. Il n'appartient, comme le cardinal Bona l'assure, *qu'à des insensés et à des impies de refuser de croire ces choses sublimes et secrètes, et de les mépriser comme fausses, quoiqu'elles ne soient pas claires, lorsqu'elles sont attestées par des hommes d'une vertu très-vénérable, qui parlent sur leur propre expérience de ce que Dieu fait dans les cœurs.* Ces épreuves ne sont que pour un temps. Plus les âmes y sont fidèles à la grâce pour se laisser purifier de tout intérêt propre par l'amour jaloux, plus ces épreuves sont courtes. C'est d'ordinaire la résistance secrète des âmes à la grâce sous de beaux prétextes, c'est leur effort intéressé et empressé pour retenir les appuis sensibles dont Dieu veut les priver, qui rend leurs épreuves si longues et si douloureuses : car Dieu ne fait point souffrir sa créature pour la faire souffrir sans fruit, ce n'est que pour la purifier et pour

vaincre ses résistances. Les tentations qui purifient l'amour de tout intérêt propre ne ressemblent point aux autres tentations communes. Les directeurs expérimentés peuvent les discerner à des marques certaines. Mais rien n'est si dangereux que de prendre les tentations communes des commençants pour les épreuves qui vont à l'entière purification de l'amour dans les âmes les plus éminentes. C'est la source de toute illusion : c'est ce qui fait tomber dans des vices affreux des âmes trompées. Il ne faut supposer ces épreuves extrêmes que dans un très-petit nombre d'âmes très-pures et très-mortifiées, en qui la chair est depuis longtemps entièrement soumise à l'esprit, et qui ont pratiqué solidement toutes les vertus évangéliques. Il faut que ce soient des âmes humbles et ingénues, jusqu'à être toutes prêtes à faire une confession publique de leurs misères. Il faut qu'elles soient dociles, jusqu'à n'hésiter jamais volontairement sur aucune des choses dures et humiliantes qu'on peut leur commander. Il faut qu'elles ne soient attachées à aucune consolation ni à aucune liberté ; qu'elles soient détachées de tout, et même de la voie qui leur apprend ce détachement; qu'elles soient disposées à toutes les pratiques qu'on voudra leur imposer, qu'elles ne tiennent ni à leur genre d'oraison, ni à leurs expériences, ni à leurs lectures, ni aux personnes qu'elles ont consultées autrefois avec confiance. Il faut avoir éprouvé que leurs tentations sont d'une nature différente des tentations communes, en ce que le vrai moyen de les apaiser est de n'y vouloir point trouver un appui aperçu pour le propre intérêt.

Parler ainsi, c'est répéter mot à mot les expériences des saints, qu'ils ont racontées eux-mêmes. C'est en même temps prévenir les inconvénients très-dangereux où l'on pourroit tomber par crédulité, si l'on admettoit trop facilement dans la pratique ces épreuves qui sont très-rares; parce qu'il y a très-peu d'âmes qui soient arrivées à cette perfection, où il n'y a plus à purifier que les restes d'intérêt propre mêlés avec l'amour divin.

Faux. — Les épreuves intérieures ôtent pour toujours les grâces sensibles et les grâces aperçues. Elles suppriment pour toujours les actes distincts de l'amour et des vertus. Elles mettent une âme dans une impuissance réelle et absolue de s'ouvrir à ses supérieurs, ou de leur obéir pour la pratique essentielle de l'Évangile. Elles ne peuvent être discernées d'avec les tentations communes. On peut dans cet état se cacher à ses supérieurs, se soustraire au joug de l'obéissance, et chercher dans des livres ou dans des personnes sans autorité le soulagement et la lumière dont on a besoin, quoique les supérieurs le défendent.

Le directeur peut supposer qu'on est dans ces épreuves, sans avoir auparavant éprouvé à fond l'état d'une âme sur la sincérité, sur la docilité, sur la mortification, sur l'humilité. Il peut d'abord appliquer cette âme à purifier son amour de tout intérêt propre dans la tentation, sans lui faire faire aucun acte intéressé pour résister à la tentation qui la presse.

Parler ainsi, c'est empoisonner les âmes; c'est leur ôter les armes de

la foi nécessaires pour résister à l'ennemi de notre salut ; c'est confondre toutes les voies de Dieu ; c'est enseigner la rébellion et l'hypocrisie aux enfants de l'Église.

Art. IX. — *Vrai.* — Une âme qui dans ces épreuves extrêmes s'abandonne à Dieu n'est jamais abandonnée par lui. Si elle demande, dans le transport de sa douleur, à être délivrée, Dieu ne refuse de l'exaucer qu'à cause qu'il veut perfectionner sa force dans l'infirmité, et que sa grâce lui suffit. Elle ne perd en cet état ni le pouvoir véritable et complet dans le genre de pouvoir pour accomplir réellement les préceptes, ni celui de suivre les plus parfaits conseils suivant sa vocation et son degré présent de perfection, ni les actes réels et intérieurs de son libre arbitre pour cet accomplissement. Elle ne perd ni la grâce prévenante, ni la foi explicite, ni l'espérance en tant qu'elle est un désir désintéressé des promesses, ni l'amour de Dieu, ni la haine extrême du péché même véniel, ni la certitude intime et momentanée qui est nécessaire pour la droiture de la conscience. Elle ne perd que le goût sensible du bien, que la ferveur consolante et affectueuse, que les actes empressés et intéressés des vertus, que la certitude qui vient après coup et par réflexion intéressée, pour se rendre à soi-même un témoignage consolant de sa fidélité. Ces actes directs, et qui échappent aux réflexions de l'âme, mais qui sont très-réels, et qui conservent en elle toutes les vertus sans tache, sont, comme j'ai déjà dit, l'opération que saint François de Sales a nommée la pointe de l'esprit ou la cime de l'âme. Cet état de trouble et d'obscurcissement, qui n'est que pour un temps, n'est pas même dans toute sa durée sans intervalles paisibles, où certaines lueurs de grâces très-sensibles sont comme des éclairs dans une profonde nuit d'orage, qui ne laissent aucune trace après eux.

Parler ainsi, c'est parler également suivant le dogme catholique, et suivant les expériences des saints mystiques.

Faux. — Dans ces épreuves extrêmes, une âme, sans avoir été auparavant infidèle à la grâce, perd le vrai et plein pouvoir de persévérer dans son état : elle tombe dans une impuissance réelle d'accomplir les préceptes dans les cas où les préceptes pressent. Elle cesse d'avoir la foi explicite dans les cas où la foi doit agir explicitement : elle cesse d'espérer, c'est-à-dire d'attendre et de désirer même d'une manière désintéressée l'effet des promesses en elle : elle n'a plus l'amour de Dieu, ni perceptible ni imperceptible ; elle n'a plus la haine du péché : elle en perd non-seulement l'horreur sensible et réfléchie, mais encore la haine la plus directe et la plus intime. Elle n'a plus aucune certitude intime et momentanée qui puisse conserver la droiture de sa conscience au moment où elle agit. Tous les actes de vertus essentiels à la vie intérieure cessent, même dans leur opération la plus directe et la moins réfléchie, qui est, selon le langage des saints mystiques, la pointe de l'esprit et la cime de l'âme.

Parler ainsi, c'est anéantir la piété chrétienne, sous prétexte de la perfectionner. C'est faire, des épreuves destinées à purifier l'amour, un naufrage universel de la foi et de toutes les vertus chrétiennes : c'est

dire ce que les fidèles nourris des paroles de la foi ne doivent jamais entendre sans boucher leurs oreilles.

Art. X. — *Vrai.* — Les promesses sur la vie éternelle sont purement gratuites. La grâce ne nous est jamais due; autrement elle ne seroit plus grâce. Dieu ne nous doit jamais, en rigueur, ni la persévérance à la mort, ni la vie éternelle après la mort corporelle. Il ne doit pas même à notre âme de la faire exister après cette vie. Il pourroit la laisser retomber dans son néant comme de son propre poids : autrement il ne seroit pas libre sur la durée de sa créature, et elle deviendroit un être nécessaire. Mais, quoique Dieu ne nous doive jamais rien, en rigueur, il a voulu nous donner des droits fondés sur ses promesses purement gratuites. Par ses promesses, il s'est donné comme suprême béatitude à l'âme qui lui est fidèle avec persévérance. Il est donc vrai en ce sens que toute supposition qui va à se croire exclu de la vie éternelle en aimant Dieu est impossible, parce que Dieu est fidèle dans ses promesses : il ne veut point la mort du pécheur, mais qu'il vive et se convertisse. Par là il est constant que tous les sacrifices que les âmes les plus désintéressées font d'ordinaire sur leur béatitude éternelle sont conditionnels. On dit : « Mon Dieu, si par impossible vous me vouliez condamner aux peines éternelles de l'enfer sans perdre votre amour, je ne vous en aimerois pas moins. » Mais ce sacrifice ne peut être absolu dans l'état ordinaire. Il n'y a que le cas des dernières épreuves où ce sacrifice devient en quelque manière absolu. Alors une âme peut être invinciblement persuadée, d'une persuasion réfléchie et qui n'est pas le fond intime de la conscience, qu'elle est justement réprouvée de Dieu. C'est ainsi que saint François de Sales se trouva dans l'église de Saint-Étienne des Grès. Une âme dans ce trouble se voit contraire à Dieu par ses infidélités passées et par son endurcissement présent, qui lui paroissent combler la mesure pour sa réprobation. Elle prend ses mauvaises inclinations pour des volontés délibérées, et elle ne voit point les actes réels de son amour ni de ses vertus, qui, par leur extrême simplicité, échappent à ses réflexions. Elle devient à ses propres yeux couverte de la lèpre du péché, quoique apparent et non réel. Elle ne peut se supporter. Elle est scandalisée de ceux qui, veulent l'apaiser et lui ôter cette espèce de persuasion. Il n'est pas question de lui dire le dogme précis de la foi sur la volonté de Dieu de sauver tous les hommes, et sur la croyance où nous devons être qu'il veut sauver chacun de nous en particulier. Cette âme ne doute point de la bonne volonté de Dieu, mais elle croit la sienne mauvaise, parce qu'elle ne voit en soi par réflexion que le mal apparent, qui est extérieur et sensible, et que le bien, qui est toujours réel et intime, est dérobé à ses yeux par la jalousie de Dieu. Dans ce trouble involontaire et invincible rien ne peut la rassurer, ni lui découvrir au fond d'elle-même ce que Dieu prend plaisir à lui cacher. Elle voit la colère de Dieu enflée et suspendue sur sa tête comme les vagues de la mer, toute prête à la submerger; c'est alors que l'âme est divisée d'avec elle-même : elle expire sur la croix avec Jésus-Christ, en disant : *O Dieu! mon Dieu! pourquoi m'avez-vous abandonné?* Dans cette im-

pression involontaire de désespoir, elle fait le sacrifice absolu de son intérêt propre pour l'éternité, parce que le cas impossible lui paroît possible et actuellement réel, dans le trouble et l'obscurcissement où elle se trouve. Encore une fois, il n'est pas question de raisonner avec elle, car elle est incapable de tout raisonnement. Il n'est question que d'une conviction qui n'est pas intime, mais qui est apparente et invincible. En cet état, une âme perd toute espérance pour son propre intérêt; mais elle ne perd jamais dans la partie supérieure, c'est-à-dire dans ses actes directs et intimes, l'espérance parfaite qui est le désir désintéressé des promesses. Elle aime Dieu plus purement que jamais. Loin de consentir positivement à le haïr, elle ne consent pas même indirectement à cesser un seul instant de l'aimer, ni à diminuer en rien son amour, ni à mettre jamais à l'accroissement de cet amour aucune borne volontaire, ni à commettre aucune faute même vénielle. Un directeur peut alors laisser faire à cette âme un acquiescement simple à la perte de son intérêt propre, et à la condamnation juste où elle croit être de la part de Dieu; ce qui d'ordinaire sert à la mettre en paix et à calmer la tentation, qui n'est destinée qu'à cet effet, je veux dire à la purification de l'amour. Mais il ne doit jamais ni lui conseiller, ni lui permettre de croire positivement, par une persuasion libre et volontaire, qu'elle est réprouvée, et qu'elle ne doit plus désirer les promesses par un désir désintéressé. Il doit encore moins la laisser consentir à haïr Dieu, ou à cesser de l'aimer, ou à violer sa loi, même par les fautes les plus vénielles.

Parler ainsi, c'est parler suivant l'expérience des saints, avec toute la précaution nécessaire pour conserver le dogme de la foi, et pour n'exposer jamais les âmes à aucune illusion.

Faux. — L'âme qui est dans les épreuves peut croire, d'une persuasion intime, libre et volontaire, contre le dogme de la foi, que Dieu l'a abandonnée sans être abandonné par elle; ou qu'il n'y a plus de miséricorde pour elle, quoiqu'elle la désire sincèrement; ou qu'elle peut consentir à haïr Dieu, parce que Dieu veut qu'elle le haïsse; ou qu'elle peut consentir à n'aimer plus Dieu, parce qu'il ne veut plus être aimé par elle; ou qu'elle peut borner volontairement son amour, parce que Dieu veut qu'elle le borne; ou qu'elle peut violer sa loi, parce que Dieu veut qu'elle la viole. En cet état, une âme n'a plus aucune foi, ni aucune espérance ou désir désintéressé des promesses, ni aucun amour réel et intime de Dieu, ni aucune haine, même implicite, du mal qui est le péché, ni aucune coopération réelle à la grâce. Mais elle est sans action, sans volonté, sans intérêt non plus pour Dieu que pour soi, sans actes des vertus ni réfléchis ni directs.

Parler ainsi, c'est blasphémer ce qu'on ignore et se corrompre dans ce qu'on sait; c'est faire succomber les âmes à la tentation, sous prétexte de les y purifier; c'est réduire tout le christianisme à un désespoir impie et stupide; c'est même contredire grossièrement tous les bons mystiques, qui assurent que les âmes de cet état montrent un amour très-vif pour Dieu par le regret de l'avoir perdu, et une horreur

infinie du mal par l'impatience avec laquelle elles supportent souvent ceux qui veulent les consoler et les rassurer.

ART. XI. — *Vrai.* — Dieu n'abandonne jamais le juste sans en avoir été abandonné. Il est le bien infini qui ne cherche qu'à se communiquer. Plus on le reçoit, plus il se donne. C'est notre résistance seule qui resserre ou qui retarde ses dons. La différence essentielle de la loi nouvelle et de l'ancienne, c'est que l'ancienne ne menoit l'homme à rien de parfait; qu'elle montroit le bien sans donner de quoi le faire, et le mal sans donner de quoi l'éviter; au lieu que la nouvelle est la loi de grâce qui donne le vouloir et le faire, et qui ne commande que ce qu'elle donne le véritable pouvoir d'accomplir. Comme ceux qui observoient la loi ancienne étoient ordinairement assurés de ne voir point la diminution de leurs biens temporels (*inquirentes autem Dominum non minuentur omni bono*), les âmes fidèles à leur grâce ne souffriront jamais aussi aucune diminution dans leur grâce même, qui est toujours prévenante, et qui est le véritable bien de la loi chrétienne. Ainsi chaque âme, pour être pleinement fidèle à Dieu, ne peut rien faire de solide ni de méritoire que de suivre sans cesse la grâce, sans avoir besoin de la prévenir. Vouloir la prévenir, c'est vouloir se donner ce qu'elle ne donne pas encore; c'est attendre quelque chose de soi-même et de son industrie ou de son propre effort; c'est un reste subtil et imperceptible d'un zèle demi-pélagien, dans le temps même qu'on désire le plus la grâce. Il est vrai qu'on doit se préparer à recevoir la grâce et l'attirer en soi; mais on ne doit le faire que par la coopération à la grâce même. La fidèle coopération à la grâce du moment présent est la plus efficace préparation pour recevoir et pour attirer la grâce du moment qui doit suivre. Si on examine la chose de près, il est donc évident que tout se réduit à une coopération fidèle de pleine volonté et de toutes les forces de l'âme à la grâce de chaque moment. Tout ce qu'on pourroit ajouter à cette coopération bien prise dans toute son étendue ne seroit qu'un zèle indiscret et précipité, qu'un effort empressé et inquiet d'une âme intéressée pour elle-même, qu'une excitation à contre-temps qui troubleroit, qui affaibliroit, qui retarderoit l'opération de la grâce, au lieu de la faciliter et de la rendre plus parfaite. C'est comme si un homme mené par un autre, dont il devroit suivre toutes les impulsions, vouloit sans cesse prévenir ses impulsions, et se retourner à tout moment pour mesurer l'espace qu'il auroit parcouru : ce mouvement inquiet, et mal concerté avec le principal moteur, ne feroit qu'embarrasser et retarder la course de ces deux hommes. Il en est de même du juste dans la main de Dieu, qui le meut sans cesse par sa grâce. Toute excitation empressée et inquiète qui prévient la grâce, de peur de n'agir pas assez; toute excitation empressée hors du cas du précepte pour se donner, par un excès de précaution intéressée, les dispositions que la grâce n'inspire point dans ces moments-là, parce qu'elle en inspire d'autres moins consolantes et moins perceptibles; toute excitation empressée et inquiète pour se donner comme par secousses marquées un mouvement plus aperçu, et dont on puisse se rendre aussitôt un témoignage intéressé, sont des excitations dé-

fectueuses pour les âmes appelées au désintéressement paisible du parfait amour. Cette action inquiète et empressée est ce que les bons mystiques ont nommé activité, qui n'a rien de commun avec l'action, ou avec les actes réels mais paisibles qui sont essentiels pour coopérer à la grâce. Quand ils disent qu'il ne faut plus s'exciter ni faire d'efforts, ils ne veulent retrancher que cette excitation inquiète et empressée par laquelle on voudroit prévenir la grâce, ou en rappeler les impressions sensibles après qu'elles sont passées, ou y coopérer d'une manière plus sensible et plus marquée qu'elle ne le demande de nous. En ce sens, l'excitation ou activité doit effectivement être retranchée. Mais, si on entend par l'excitation une coopération de la pleine volonté et de toutes les forces de l'âme à la grâce de chaque moment, il faut conclure qu'il est de foi qu'on doit s'exciter en chaque moment pour remplir toute sa grâce. Cette coopération, pour être désintéressée, n'en est pas moins sincère; pour être paisible, elle n'en est pas moins efficace et de la pleine volonté; pour être sans empressement, elle n'en est pas moins douloureuse par rapport à la concupiscence qu'elle surmonte. Ce n'est point une activité, mais c'est une action qui consiste dans des actes très-réels et très-méritoires. C'est ainsi que les âmes appelées au pur amour résistent aux tentations des dernières épreuves. Elles combattent jusqu'au sang contre le péché; mais ce combat est paisible, parce que l'esprit du Seigneur est dans la paix. Elles résistent en présence de Dieu, qui est leur force; elles résistent dans un état de foi et d'amour, qui est un état d'oraison. Celles qui ont encore besoin des motifs intéressés de crainte et d'espérance doivent y recourir, même avec quelque empressement naturel, plutôt que de s'exposer à succomber. Celles qui trouvent, dans une expérience constante et reconnue par de bons directeurs, que leur force est dans le silence amoureux, et que leur paix est dans l'amertume la plus amère, peuvent continuer à vaincre ainsi la tentation; et il ne faut pas les troubler, car elles souffrent assez d'ailleurs. Mais si, par une infidélité secrète, ces âmes venoient à déchoir soudainement de leur état, elles seroient obligées de recourir aux motifs les plus intéressés, plutôt que de s'exposer à violer la loi dans l'excès de la tentation.

Parler ainsi, c'est parler suivant la règle évangélique, sans affoiblir en rien ni les expériences ni les maximes de tous les bons mystiques.

Faux. — L'activité que les saints veulent qu'on retranche est l'action même de la volonté. Elle ne doit plus faire d'actes; elle n'a plus besoin de coopérer à la grâce de toutes ses forces, ni de résister positivement et pleinement à la concupiscence, ni de faire aucune action intérieure ou extérieure qui lui soit pénible. Il lui suffit de laisser faire à Dieu en elle celles qui coulent comme de source, et pour lesquelles elle n'a aucune répugnance même naturelle. Elle n'a plus besoin de se préparer par le bon usage d'une grâce à une autre plus grande qui la doit suivre, et qui est liée avec cette première. Elle n'a qu'à se laisser aller sans examen à toutes les pentes qu'elle trouve en soi sans se les donner. Il ne lui faut plus aucun travail, aucune violence, aucune con-

trainte de la nature. Elle n'a qu'à demeurer sans volonté, et neutre entre le bien et le mal, même dans les plus extrêmes tentations.

Parler ainsi, c'est parler le langage du tentateur, c'est enseigner aux âmes à se tendre elles-mêmes des piéges; c'est leur inspirer une indolence dans le mal, qui est le comble de l'hypocrisie; c'est les engager à un consentement à tous les vices, qui n'en est pas moins réel pour être indirect et tacite.

ART. XII. — *Vrai.* — Les âmes attirées au pur amour peuvent être aussi désintéressées pour elles-mêmes que pour leur prochain, parce qu'elles ne voient et ne désirent en elles, non plus que dans le prochain le plus inconnu, que la gloire de Dieu, son bon plaisir, et l'accomplissement de ses promesses. En ce sens, ces âmes sont comme étrangères à elles-mêmes, et elles ne s'aiment plus que comme elles aiment le reste des créatures dans l'ordre de la pure charité. C'est ainsi qu'Adam innocent se seroit aimé lui-même uniquement pour l'amour de Dieu. L'abnégation de soi-même et la haine de notre âme, recommandées dans l'Évangile, ne sont pas une haine absolue de notre âme image de Dieu; car l'ouvrage de Dieu est bon, et il faut l'aimer pour l'amour de lui. Mais nous corrompons cet ouvrage par le péché, et il faut nous haïr dans notre corruption. La perfection du pur amour consiste donc à ne nous aimer plus que pour lui seul. La vigilance des âmes les plus désintéressées ne doit jamais être réglée sur leur désintéressement. Dieu, qui les appelle à être aussi détachées d'elles que de leur prochain, veut en même temps qu'elles soient plus vigilantes sur elles-mêmes, dont elles sont chargées et responsables, que sur leur prochain, dont Dieu ne les charge pas. Il faut même qu'elles veillent sur ce qu'elles font tous les jours par rapport au prochain, dont la Providence leur a confié la conduite. Un bon pasteur veille sur l'âme de son prochain sans aucun intérêt. Il n'aime que Dieu en lui; il ne le perd jamais de vue; il le console, il le corrige, il le supporte. C'est ainsi qu'il faut se supporter soi-même sans se flatter, et se reprendre sans se jeter dans le découragement. Il faut être charitablement avec soi comme avec un autre; ne s'oublier que pour retrancher les dépits et les délicatesses de l'amour-propre; ne s'oublier que pour ne vouloir plus se plaire à soi-même; ne s'oublier tout au plus que pour retrancher les réflexions inquiètes et intéressées, quand on est entièrement dans la grâce du pur amour. Mais il n'est jamais permis de s'oublier jusqu'à cesser de veiller sur soi, comme on veilleroit sur son prochain si on en étoit le pasteur. Il faut même ajouter qu'on n'est jamais si chargé de son prochain qu'on l'est de soi-même, parce qu'on ne peut point régler toutes les volontés intérieures d'autrui comme les siennes propres. D'où il s'ensuit qu'on doit toujours veiller incomparablement plus sur soi que le meilleur pasteur ne peut veiller sur son troupeau. On ne doit jamais s'oublier pour retrancher les réflexions même les plus intéressées, si on est encore dans la voie de l'amour intéressé. Enfin, on ne doit jamais s'oublier jusqu'à rejeter toutes sortes de réflexions comme des choses imparfaites : car les réflexions n'ont rien d'imparfait en elles-mêmes, et elles ne deviennent si souvent nuisibles à tant

d'âmes qu'à cause que les âmes malades de l'amour-propre ne se regardent guère elles-mêmes que pour s'impatienter ou pour s'attendrir dans cette vue. D'ailleurs, Dieu inspire souvent par sa grâce, aux âmes les plus avancées, des réflexions très-utiles ou sur ses desseins en elles, ou sur ses miséricordes passées qu'il leur fait chanter, ou sur leurs dispositions, dont elles doivent rendre compte à leur directeur. Mais enfin l'amour désintéressé veille, agit, et résiste à la tentation encore plus que l'amour intéressé ne veille, n'agit et ne résiste. L'unique différence est que la vigilance du pur amour est simple et paisible, au lieu que celle de l'amour intéressé, qui est moins parfait, a toujours quelque reste d'empressement et d'inquiétude, parce qu'il n'y a que le parfait amour qui chasse la crainte avec toutes ses suites.

Parler ainsi, c'est parler d'une manière correcte qui ne doit être suspecte à personne, et suivre le langage des saints.

Faux. — Une âme pleinement désintéressée sur elle-même ne s'aime plus même pour l'amour de Dieu. Elle se hait d'une haine absolue, comme supposant que l'ouvrage du Créateur n'est pas bon, et elle pousse jusque-là l'abandon ou renoncement. Elle porte la haine de soi jusqu'à vouloir d'une volonté délibérée sa perte et sa réprobation éternelle : elle rejette la grâce et la miséricorde. Elle ne veut que justice et vengeance. Elle devient tellement étrangère à elle-même, qu'elle n'y prend plus aucune part, ni pour le bien à faire ni pour le mal à éviter. Elle ne veut que s'oublier à tout, et que se perdre sans cesse de vue. Elle ne se contente pas de s'oublier par rapport à son propre intérêt; elle veut encore s'oublier par rapport à la correction de ses défauts, et à l'accomplissement de la loi de Dieu pour l'intérêt de sa pure gloire. Elle ne compte plus d'être chargée d'elle-même, ni de veiller même d'une vigilance simple, paisible et désintéressée, sur ses propres volontés. Elle rejette toute réflexion comme imparfaite, parce qu'il n'y a que les vues purement directes et non réfléchies qui soient dignes de Dieu.

Parler ainsi, c'est contredire les expériences des saints, dont toute la vie la plus intérieure a été remplie de réflexions très-utiles, faites par l'impression de la grâce; puisqu'ils ont connu après coup les grâces passées, et les misères dont Dieu les a délivrés; qu'enfin ils ont rendu compte d'un très-grand nombre de choses qui s'étoient passées en eux. C'est faire de l'abnégation de soi-même une haine impie de notre âme, qui la suppose mauvaise par sa nature, suivant le principe des manichéens, ou qui renverse l'ordre, en haïssant ce qui est bon, et ce que Dieu aime en tant qu'il est son image. C'est anéantir toute vigilance, toute fidélité à la grâce, toute attention à faire régner Dieu en nous, tout bon usage de notre liberté. En un mot, c'est le comble de l'impiété et de l'irréligion.

Art. XIII. — *Vrai.* — Il y a une grande différence entre les actes simples et directs et les actes réfléchis. Toutes les fois qu'on agit avec une conscience droite, il y a en nous une certitude intime que nous allons droit : autrement nous agirions dans le doute si nous ferions bien ou mal, et nous ne serions pas dans la bonne foi. Mais cette certitude intime consiste souvent dans des actes si simples, si directs, si rapi-

des, si momentanés, si dénués de toute réflexion, que l'âme, qui sait bien qu'elle les fait dans le moment où elle les fait, n'en retrouve plus dans la suite aucune trace distincte et durable. De là vient que si elle veut revenir par réflexion sur ce qu'elle a fait, elle tombe dans le doute; elle ne croit plus avoir fait ce qu'elle devoit, elle se trouble par scrupule, et elle se scandalise même de l'indulgence des supérieurs quand ils veulent la rassurer sur ce qui s'est passé. Ainsi Dieu lui donne dans l'instant de l'action, par des actes directs, toute la certitude nécessaire pour la droiture de la conscience; et il lui dérobe par sa jalousie la facilité de retrouver par réflexion et après coup cette certitude et cette droiture : en sorte qu'elle ne peut ni en jouir pour sa consolation ni se justifier à ses propres yeux. Pour les actes réfléchis, ils laissent après eux une trace durable et fixe qu'on retrouve toutes les fois qu'on veut; et c'est ce qui fait que les âmes encore intéressées pour elles-mêmes, veulent sans cesse faire des actes fortement marqués et réfléchis, pour s'assurer de leur opération et pour s'en rendre témoignage; au lieu que les âmes désintéressées sont par elles-mêmes indifférentes à faire des actes distincts ou indistincts, directs ou réfléchis. Elles en font de réfléchis toutes les fois que le précepte le peut demander, ou que l'attrait de la grâce les y porte, mais elles ne recherchent point les actes réfléchis par préférence aux autres, par une inquiétude intéressée pour leur propre sûreté. D'ordinaire, dans l'extrémité des épreuves, Dieu ne leur laisse que les actes directs, dont elles n'aperçoivent ensuite aucune trace : et c'est ce qui fait le martyre des âmes, tandis qu'il leur reste encore quelque motif de leur intérêt propre. Ces actes directs et intimes, sans réflexion qui imprime aucune trace sensible, sont ce que saint François de Sales a nommé la cime de l'âme ou la pointe de l'esprit. C'étoit dans de tels actes que saint Antoine mettoit l'oraison la plus parfaite, quand il disoit[1] : *L'oraison n'est point encore parfaite, quand le solitaire connoît qu'il fait oraison.*

Parler ainsi, c'est parler suivant l'expérience des saints, sans blesser la rigueur du dogme catholique. C'est même parler des opérations de l'âme conformément aux idées de tous les bons philosophes.

Faux. — Il n'y a point de véritables actes que ceux qui sont réfléchis, et qu'on sent ou qu'on aperçoit. Dès qu'on n'en fait plus de cette façon, il est vrai de dire qu'on n'en fait plus aucun de réel. Quiconque n'a point sur ses actes une certitude réfléchie et durable n'a eu aucune certitude dans l'action. D'où il s'ensuit que les âmes qui sont, pendant les épreuves, dans un désespoir apparent, y sont dans un désespoir véritable; et que le doute où elles sont après avoir agi montre qu'elles ont perdu dans l'action le témoignage intime de la conscience.

Parler ainsi, c'est renverser toutes les idées de la bonne philosophie; c'est détruire le témoignage de l'esprit de Dieu en nous pour notre filiation; c'est anéantir toute vie intérieure, et toute droiture dans les âmes.

ART. XIV. — *Vrai.* — Il se fait, dans les dernières épreuves pour la purification de l'amour, une séparation de la partie supérieure de

1. *Gassien*, conf. IX.

l'âme d'avec l'inférieure; en ce que les sens et l'imagination n'ont aucune part à la paix et aux communications de grâce, que Dieu fait alors assez souvent à l'entendement et à la volonté d'une manière simple et directe qui échappe à toute réflexion. C'est ainsi que Jésus-Christ, notre parfait modèle, a été bien heureux sur la croix, en sorte qu'il jouissoit par la partie supérieure de la gloire céleste, pendant qu'il étoit actuellement, par l'inférieure, l'homme des douleurs, avec une impression sensible de délaissement de son père. La partie inférieure ne communiquoit à la supérieure ni son trouble involontaire ni ses défaillances sensibles. La supérieure ne communiquoit à l'inférieure ni sa paix, ni sa béatitude. Cette séparation se fait par la différence des actes réels, mais simples et directs, de l'entendement et de la volonté, qui ne laissent aucune trace sensible, et des actes réfléchis, qui, laissant une trace sensible, se communiquent à l'imagination et aux sens, qu'on nomme la partie inférieure, pour les distinguer de cette opération directe et intime de l'entendement et de la volonté, qu'on nomme partie supérieure. Les actes de la partie inférieure, dans cette séparation, sont d'un trouble entièrement aveugle et involontaire, parce que tout ce qui est intellectuel et volontaire est de la partie supérieure. Mais quoique cette séparation, prise en ce sens, ne puisse être absolument niée, il faut néanmoins que les directeurs prennent bien garde de ne souffrir jamais dans la partie inférieure aucun des désordres qui doivent, dans le cours naturel, être toujours censés volontaires, et dont la partie supérieure doit par conséquent être responsable. Cette précaution se doit toujours trouver dans la voie de pure foi, qui est la seule dont nous parlons, et où l'on n'admet aucune chose contraire à l'ordre de la nature. Il n'est pas nécessaire, par cette raison, de parler ici des possessions, obsessions ou autres choses extraordinaires. On ne peut absolument les rejeter, puisque l'Écriture et l'Église les ont reconnues; mais il faut user, dans les cas particuliers, d'une précaution infinie pour n'être point trompé. D'ailleurs cette matière, commune à toutes les voies intérieures, n'a aucune difficulté particulière à éclaircir pour la voie de pure foi et de pur amour. Au contraire on peut assurer que cette voie de pur amour et de pure foi est celle où l'on verra toujours moins de ces choses extraordinaires. Rien ne les diminue tant que de ne s'y arrêter point, et de porter toujours les âmes à une conduite simple dans le désintéressement de l'amour, et dans l'obscurité de la foi.

Parler ainsi, c'est parler suivant le dogme catholique, et donner les plus grands préservatifs contre l'illusion.

Faux. — Il se fait dans les épreuves une entière séparation de la partie supérieure d'avec l'inférieure. La supérieure est unie avec Dieu d'une union dont il ne paroît en aucun temps aucune trace sensible et distincte, ni pour la foi, ni pour l'espérance, ni pour l'amour, ni pour les autres vertus. La partie inférieure devient tout animale dans cette séparation; et tout ce qui se passe en elle contre la règle des mœurs n'est censé ni volontaire, ni déméritoire, ni contraire à la pureté de la partie supérieure.

Parler ainsi, c'est anéantir la loi et les prophètes, c'est parler le langage des démons.

Art. XV. — *Vrai.* — Les personnes qui sont dans ces épreuves rigoureuses ne doivent jamais négliger cette sobriété universelle dont les apôtres ont si souvent parlé, et qui consiste dans un usage sobre de toutes les choses qui nous environnent. Cette sobriété s'étend sur toutes les opérations des sens, sur celles de l'imagination et de l'esprit même. Elle va jusqu'à rendre notre sagesse sobre et tempérée. Elle réduit tout au simple usage, et à l'usage de nécessité. Cette sobriété emporte une privation continuelle de tout ce qu'on ne goûteroit que pour se contenter. Cette mortification, ou pour mieux dire, cette mort, va jusqu'à retrancher non-seulement tous les mouvements volontaires de la nature corrompue et révoltée par la volupté de la chair et par l'orgueil de l'esprit, mais encore toutes les consolations les plus innocentes que l'amour intéressé recherche avec empressement. Cette mortification se pratique avec paix et simplicité, sans inquiétude et sans âpreté contre soi-même, sans méthode, suivant les occasions et les besoins, mais d'une manière réelle et sans relâche. Il est vrai que les personnes accablées par l'excès des épreuves sont d'ordinaire obligées, par obéissance pour un directeur expérimenté, de cesser ou de diminuer certaines austérités corporelles auxquelles elles ont été fort attachées. Cet adoucissement est souvent nécessaire pour soulager leurs corps défaillants dans la rigueur des peines intérieures, qui sont la plus terrible des pénitences. Il arrive même quelquefois que ces âmes ont été trop attachées à ces austérités, et la peine qu'elles ont d'abord à obéir pour s'en priver dans cet accablement marque qu'elles y tenaient un peu trop. Mais c'est leur imperfection personnelle, et non celle des austérités, qu'il en faut accuser. Les austérités, suivant leur institution, sont utiles, et souvent nécessaires : Jésus-Christ nous en a donné l'exemple, qui a été suivi par tous les saints. Elles abattent la chair révoltée, servent à réparer les fautes commises, et à se préserver des tentations. Il est vrai seulement qu'elles ne servent à détruire le fond de l'amour-propre ou cupidité, qui est la racine de tous les vices, ni à unir une âme à Dieu, qu'autant qu'elles sont animées par l'esprit de recueillement, d'amour et d'oraison : faute de quoi elles amortiroient les passions grossières et rempliroient, contre leur institution, l'homme de lui-même. Ce ne seroit plus qu'une justice de la chair. Il faut encore observer que les personnes de cet état, étant privées de toutes les grâces sensibles et de l'exercice fervent de toutes les vertus aperçues, n'ont plus ni goût, ni ferveur sensible, ni attrait marqué pour toutes ces austérités qu'elles avoient pratiquées avec tant d'ardeur. Alors leur pénitence se réduit à porter dans une paix très-amère la colère de Dieu qu'elles attendent sans cesse, et leur désespoir apparent. Il n'y a point d'austérité ni de tourment qu'elles ne souffrissent avec joie et soulagement, en la place de cette peine intérieure. Tout leur attrait intime est de porter leur agonie, où elles disent sur la croix avec Jésus-Christ : *O Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous délaissé?*

Parler ainsi, c'est reconnoître la nécessité perpétuelle de la mortifi-

cation ; c'est autoriser les austérités corporelles, qui sont, par leur institution, très-salutaires; c'est vouloir que les âmes les plus parfaites fassent une pénitence proportionnée à leurs forces, à leurs grâces et aux épreuves de leur état.

Faux. — Les austérités corporelles ne font qu'irriter la concupiscence, et qu'inspirer à l'homme qui les pratique une complaisance de pharisien. Elles ne sont point nécessaires pour prévenir ni pour apaiser les tentations. L'oraison tranquille suffit toujours pour soumettre la chair à l'esprit. On peut quitter volontairement ces pratiques comme grossières, imparfaites, et qui ne sont convenables qu'aux commençants.

Parler ainsi, c'est parler en ennemi de la croix de Jésus-Christ; c'est blasphémer contre ses exemples et contre toute la tradition ; c'est contredire le Fils de Dieu, qui dit : *Depuis les jours de Jean, le royaume de Dieu souffre violence et les violents le ravissent.*

Art. XVI. — *Vrai.* — Il y a deux sortes de propriétés. La première est un péché pour tous les chrétiens. La seconde n'est point un péché même véniel, mais seulement une imperfection par comparaison à quelque chose qui est plus parfait; et ce n'est même une véritable imperfection que pour les âmes actuellement attirées par la grâce au parfait désintéressement de l'amour. La première propriété est l'orgueil : c'est un amour de sa propre excellence en tant que propre, et sans aucune subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. Cette propriété est celle qui fit le péché du premier ange, lequel s'arrêta en lui-même, comme dit saint Augustin, au lieu de se rapporter à Dieu ; et, par cette simple appropriation de lui-même, il ne demeura point dans la vérité. Cette propriété est en nous un péché plus ou moins grand, suivant qu'elle est plus ou moins volontaire. La seconde propriété, qu'il ne faut jamais confondre avec la première, est un amour de notre propre excellence en tant qu'elle est la nôtre, mais avec subordination à notre fin essentielle, qui est la gloire de Dieu. Nous ne voulons que les vertus les plus parfaites; nous les voulons principalement pour la gloire de Dieu, mais nous les voulons aussi pour en avoir le mérite et la récompense. Nous les voulons encore pour la consolation de devenir parfaits. C'est la résignation, qui, comme dit saint François de Sales, *a encore des désirs propres, mais soumis.* Ces vertus, qui sont intéressées pour notre perfection et pour notre béatitude, sont bonnes, parce qu'elles sont rapportées à Dieu comme fin principale. Mais elles sont moins parfaites que les vertus exercées par la sainte indifférence et pour la seule gloire de Dieu en nous, sans aucun motif d'intérêt propre ni pour notre mérite, ni pour notre perfection, ni pour notre récompense même éternelle.

Ce motif d'intérêt spirituel, qui reste toujours dans les vertus, tandis que l'âme est encore dans l'amour intéressé, est ce que les mystiques ont appelé propriété. C'est ce que le bienheureux Jean de la Croix appelle avarice et ambition spirituelle. L'âme qu'ils nomment propriétaire rapporte à Dieu ses vertus par la sainte résignation, et en cela elle est moins parfaite que l'âme désintéressée, qui rapporte les siennes par la sainte indifférence. Cette propriété, qui n'est point un pé-

ché, est néanmoins appelée par les mystiques une impureté : non pour dire que ce soit une souillure de l'âme, mais seulement pour signifier que c'est un mélange de divers motifs, qui empêche l'amour d'être pur ou sans mélange. Ils disent souvent qu'ils trouvent encore cette impureté ou mélange de motifs intéressés dans leur oraison et dans leurs plus saints exercices. Mais il faut bien se garder de croire qu'ils veuillent alors parler d'aucune impureté vicieuse.

Quand on entend clairement ce que les mystiques entendent par propriété, on ne peut plus avoir de peine à comprendre ce que veut dire désappropriation. C'est l'opération de la grâce qui purifie l'amour, et qui le rend désintéressé dans l'exercice de toutes les vertus. C'est par les épreuves que cette désappropriation se fait. Elle y perd, disent les mystiques, toutes les vertus : mais cette perte n'est qu'apparente et pour un temps borné. Le fond des vertus, loin de se perdre réellement, ne fait que se perfectionner par le pur amour. L'âme y est dépouillée de toutes les grâces sensibles, de tous les goûts, de toutes les facilités, de toutes les ferveurs qui pourroient la consoler et la rassurer. Elle perd les actes méthodiques et excités avec empressement, pour se rendre à soi-même un témoignage intéressé sur sa perfection. Mais elle ne perd ni les actes directs de l'amour, ni l'exercice des vertus distinctes dans le cas du précepte, ni la haine intime du mal, ni la certitude momentanée nécessaire pour la droiture de conscience, ni le désir désintéressé de l'effet des promesses en elle. La seule apparence de son démérite suffit pour faire sa plus rigoureuse épreuve, pour lui ôter tout soutien aperçu et pour ne laisser aucune ressource à l'intérêt propre. Pourquoi donc voudroit-on y ajouter encore quelque mal réel, comme si Dieu ne pouvoit perfectionner sa créature que par le péché réel ? Au contraire, l'âme, pourvu qu'elle soit fidèle dans les épreuves qu'on nomme perte et désappropriation, ne souffre aucune diminution réelle de sa perfection et ne fait que croître sans cesse dans la vie intérieure. Enfin l'âme qui se purifie dans l'expérience de ses fautes quotidiennes, en haïssant son imperfection parce qu'elle est contraire à Dieu, aime néanmoins l'abjection qui lui en revient, parce que cette abjection, loin d'être le péché, est au contraire l'humiliation, qui est la pénitence et le remède du péché même. Elle hait sincèrement toutes ses fautes autant qu'elle aime Dieu, souveraine perfection : mais elle se sert de ses fautes pour s'humilier paisiblement ; et par là *ses fautes deviennent les fenêtres de l'âme par où la lumière de Dieu entre*, suivant l'expression de Balthazar Alvarez [1].

Parler ainsi, c'est développer le vrai sens des meilleurs mystiques ; c'est suivre un système simple, qui se réduit uniquement au désintéressement de l'amour, qui est autorisé par la tradition de tous les siècles.

Faux. — La propriété des mystiques, qui est l'amour intéressé, est une impureté réelle : c'est une souillure de l'âme. Les vertus de cet état ne sont point méritoires ; il faut perdre réellement le fonds de ses vertus. Il faut cesser d'en produire les actes même les plus intimes et

1. *Vie du P. Balthazar d'Alvarez*, chap. XIII.

les plus directs. Il faut perdre réellement la haine du péché, l'amour de Dieu, les vertus distinctes de son état dans le cas du précepte. Il faut perdre réellement la certitude momentanée nécessaire pour la droiture de la conscience, et le désir même intéressé de l'effet des promesses en nous. Il faut aimer notre abjection, en sorte que nous aimions véritablement notre péché même, parce qu'il nous rend abjects et contraires à Dieu. Enfin il faut, pour être entièrement pur, se dépouiller de ses vertus, et en faire à Dieu un sacrifice désintéressé par des actions volontaires qui violent sa loi écrite, et qui soient incompatibles avec ces vertus.

Parler ainsi, c'est faire un péché de l'amour intéressé, contre la décision formelle du saint concile de Trente. En même temps c'est dépouiller les âmes de la robe d'innocence et éteindre toute grâce en elles, sous prétexte de les en désapproprier. C'est autoriser le mystère d'iniquité et renouveler l'impiété des faux gnostiques, qui vouloient se purifier par la pratique de l'impureté même, comme nous l'apprenons de saint Clément d'Alexandrie.

Art. XVII. — *Vrai.* — Il y a un très-petit nombre d'âmes qui soient dans ces dernières épreuves, où elles achèvent de se purifier de tout intérêt propre. Le reste des âmes, sans passer par ces épreuves, ne laisse pas de parvenir à divers degrés de sainteté très-réelle et très-agréable à Dieu. Autrement on réduiroit l'amour intéressé à un culte judaïque, ou insuffisant pour la vie éternelle, contre la décision du saint concile de Trente. Le directeur ne doit pas se rendre facile pour supposer que les tentations où il voit une âme sont des tentations extraordinaires. On ne sauroit trop se défier de l'imagination échauffée et qui exagère tout ce que l'on ressent ou qu'on croit ressentir. Il faut se défier d'un orgueil subtil et presque imperceptible qui tend toujours à se flatter d'être une âme extraordinairement conduite. Enfin il faut se défier de l'illusion qui se glisse, et qui fait qu'après avoir commencé par l'esprit avec une ferveur sincère, on finit par la chair. Il est donc capital de supposer d'abord que les tentations d'une âme ne sont que des tentations communes, dont le remède est la mortification intérieure et extérieure, avec tous les actes de crainte et toutes les pratiques de l'amour intéressé. Il faut même être ferme pour n'admettre rien au delà, sans une entière conviction que ces remèdes sont absolument inutiles, et que le seul exercice simple et paisible du pur amour apaise mieux la tentation : c'est en cette occasion que l'illusion et le danger des égarements est extrême. Si un directeur sans expérience ou trop crédule suppose qu'une tentation commune est une tentation extraordinaire pour la purification de l'amour, il perd une âme, il la remplit d'elle-même, et il la jette dans une indolence incurable sur le vice, où elle ne peut manquer de tomber. Quitter les motifs intéressés quand on en a encore besoin, c'est ôter à un enfant le lait de sa nourrice et le faire mourir cruellement en le sevrant mal à propos. Souvent les âmes qui sont encore très-imparfaites et toutes pleines d'elles-mêmes s'imaginent, sur des lectures indiscrètes et disproportionnées à leurs besoins, qu'elles sont dans les plus rigoureuses épreuves du

pur amour, pendant qu'elles ne sont que dans des tentations tres-naturelles qu'elles s'attirent elles-mêmes par une vie lâche, dissipée et sensuelle. Les épreuves dont nous parlons ici ne regardent que des âmes déjà consommées dans les autres mortifications extérieures et intérieures, qui ne sont point réglées par les lectures prématurées, mais par la seule expérience de la conduite de Dieu sur elles, qui ne respirent que candeur et docilité, qui sont toujours toutes prêtes à croire qu'elles se trompent et qu'elles doivent rentrer dans la voie commune. Ces âmes ne sont mises en paix au milieu de leurs tentations par aucun des remèdes ordinaires qui sont les motifs d'un amour intéressé, du moins pendant qu'elles sont dans la grâce du pur amour. Il n'y a que la fidèle coopération à la grâce de ce pur amour qui calme leurs tentations, et c'est par là qu'on peut distinguer leurs épreuves des épreuves communes. Les âmes qui ne sont pas dans cet état tomberont infailliblement dans des excès horribles, si on veut, contre leur besoin, les tenir dans les actes simples du pur amour; et celles qui ont le véritable attrait du pur amour ne seront jamais mises en paix par les pratiques ordinaires de l'amour intéressé. Qui est-ce qui a résisté à Dieu, et qui a eu la paix? Mais, pour faire un discernement des âmes si délicat et si important, il faut éprouver les esprits, pour savoir s'ils viennent de Dieu; et il n'y a que l'esprit de Dieu qui sonde les profondeurs de Dieu.

Parler ainsi, c'est parler avec toute la précaution nécessaire sur une matière où la précaution ne sauroit être trop grande, et c'est en même temps admettre toutes les maximes des saints.

Faux. — L'exercice simple, paisible et uniforme du pur amour, est le seul remède qu'il faut employer contre toutes les tentations de tous les différents états. On peut supposer que toutes les épreuves tendent à la même fin, et ont besoin du même remède. Toutes les pratiques de l'amour intéressé et tous les actes excités par ce motif ne font que remplir l'homme d'amour-propre, qu'irriter la jalousie de Dieu et que fortifier la tentation.

Parler ainsi, c'est confondre tout ce que les saints ont si soigneusement séparé; c'est aimer la séduction et courir après elle; c'est pousser les âmes dans le précipice, en leur ôtant toutes les ressources de leur grâce présente.

ART. XVIII. — *Vrai.* — La volonté de Dieu est toujours notre unique règle, et l'amour se réduit tout entier à une volonté qui ne veut plus que ce que Dieu veut et lui fait vouloir. Mais il y a plusieurs sortes de volontés de Dieu. Il y a la volonté positive et écrite, qui commande le bien et qui défend le mal. Celle-là est la seule règle invariable de nos volontés et de toutes nos actions volontaires. Il y a une volonté de Dieu, qui se montre à nous par l'inspiration ou attrait de la grâce qui est dans tous les justes. Cette volonté de Dieu doit être toujours supposée entièrement conforme à la volonté écrite, et il n'est pas permis de croire qu'elle puisse exiger de nous autre chose que l'accomplissement fidèle des préceptes et des conseils renfermés dans la loi. La troisième volonté de Dieu est une volonté de simple permission. C'est celle qui souffre

le péché sans l'approuver. La même volonté qui le permet le condamne: elle ne le permet pas en le voulant positivement, mais seulement en le laissant faire, et en ne l'empêchant point. Cette volonté de permission n'est jamais notre règle. Il serait impie de vouloir notre péché, sous prétexte que Dieu le veut permissivement. 1° Il est faux que Dieu le veuille; il est vrai seulement qu'il n'a pas une volonté positive de l'empêcher. 2° Dans le temps même qu'il n'a pas la volonté positive de l'empêcher, il a la volonté actuelle et positive de le condamner et de le punir, comme essentiellement contraire à sa sainteté immuable, à laquelle il doit tout. 3° On ne doit jamais supposer la permission de Dieu pour le péché qu'après qu'on l'a malheureusement consommé, et qu'on ne peut plus empêcher que ce qui est fait ne soit fait. Alors il faut se conformer tout ensemble aux deux volontés de Dieu. Suivant l'une, il faut condamner et punir ce qu'il condamne et veut punir; suivant l'autre, il faut vouloir la confusion et l'abjection, qui n'est pas le péché, mais au contraire qui est la pénitence et le remède du péché même; parce que cette confusion salutaire, et cette abjection qui a toute l'amertume d'une médecine, est un bien réel que Dieu a voulu positivement tirer du péché, quoiqu'il n'ait jamais voulu positivement le péché même. C'est aimer le remède qu'on tire du poison, sans aimer le poison.

Parler ainsi, c'est parler comme tous les saints, et dans toute l'exactitude du dogme catholique.

Faux. — Il faut se conformer à toutes les volontés de Dieu, et à ses permissions comme à ses autres volontés. Il faut donc permettre en nous le péché, quand nous croyons que Dieu le va permettre. Il faut aimer notre péché, quoique contraire à Dieu, à cause de son abjection qui purifie notre amour, et qui nous ôte toute prétention et tout mérite pour la récompense. Enfin, l'attrait ou inspiration de la grâce, exige des âmes, pour les rendre plus désintéressées sur la récompense éternelle, qu'elles violent la loi écrite.

Parler ainsi, c'est enseigner l'apostasie et mettre l'abomination de la désolation dans le lieu le plus saint; ce n'est pas la voix de l'agneau, mais celle du dragon.

Art. XIX. — *Vrai.* — L'oraison vocale sans la mentale, c'est-à-dire sans l'attention de l'esprit et l'affection du cœur, est un culte superstitieux qui n'honore Dieu que des lèvres, pendant que le cœur est loin de lui. L'oraison vocale n'est bonne et méritoire qu'autant qu'elle est dirigée et animée par celle du cœur. Il vaudroit mieux réciter peu de paroles avec beaucoup de recueillement et d'amour, que de longues prières avec peu ou point de recueillement, quand elles ne sont point de précepte. Prier sans attention et sans amour, c'est prier comme les païens, qui s'imaginoient d'être exaucés à cause de la multitude de leurs paroles. On ne prie qu'autant qu'on désire, et on ne désire qu'autant qu'on aime au moins d'un amour intéressé. Il faut néanmoins respecter et conseiller l'oraison vocale, parce qu'elle est propre à réveiller les pensées et les affections qu'elle exprime, qu'elle a été enseignée par le Fils de Dieu aux apôtres mêmes, et qu'elle a été pratiquée par toute l'Église dans tous les siècles. Il y auroit de l'impiété à mépriser

ce sacrifice de louanges, ce fruit des lèvres qui confessent le nom du Seigneur. L'oraison vocale peut bien gêner pour un temps les âmes contemplatives qui sont encore dans les commencements imparfaits de leur contemplation, parce que leur contemplation est plus sensible et affectueuse que pure et tranquille. Elle peut encore être à charge aux âmes qui sont dans les dernières épreuves, parce que tout les trouble en cet état. Mais il ne faut jamais leur donner pour règle d'abandonner sans permission de l'Église, et sans une véritable impuissance reconnue par les supérieurs, aucune prière vocale qui soit d'obligation. L'oraison vocale, prise avec simplicité et sans scrupule lorsqu'elle est de précepte, peut bien gêner une âme par rapport aux choses que nous venons de marquer; mais elle n'est jamais contraire à la plus haute contemplation. L'expérience fait même voir que les âmes les plus éminentes, au milieu de leurs plus sublimes communications, font avec Dieu des colloques familiers, et qu'elles lisent ou récitent à haute voix et dans une espèce de transport certaines paroles enflammées des apôtres et des prophètes.

Parler ainsi, c'est expliquer la saine doctrine dans les termes les plus corrects.

Faux.— L'oraison vocale n'est qu'une pratique grossière et imparfaite des commençants. Elle est entièrement inutile aux âmes contemplatives. Elles sont dispensées, par l'éminence de leur état, de la récitation des prières vocales qui leur sont commandées par l'Église, parce que leur contemplation contient éminemment tout ce que les différentes parties de l'office divin renferment de plus édifiant.

Parler ainsi, c'est mépriser la lecture des livres sacrés, c'est oublier que Jésus-Christ nous a enseigné une oraison vocale qui contient la perfection de la contemplation la plus haute, c'est ignorer que la pure contemplation n'est jamais perpétuelle en cette vie, et que dans ses intervalles on peut et on doit réciter fidèlement l'office qui est de précepte, et qui par lui-même est si propre à nourrir dans les âmes l'esprit de contemplation.

Art. XX. — *Vrai.*—La lecture ne doit se faire ni par curiosité, ni par le désir de juger de son état ou de se décider soi-même sur ses lectures, ni par un certain goût de ce qu'on appelle esprit et des choses élevées. Il ne faut lire les livres les plus saints, et même l'Écriture, qu'avec dépendance des pasteurs ou des directeurs qui tiennent leurs places. C'est à eux à juger si chaque fidèle est assez préparé, si son cœur est assez purifié et assez docile pour chaque lecture différente. Ils doivent discerner l'aliment proportionné à chacun de nous. Rien ne cause tant d'illusion dans la vie intérieure que le choix indiscret des livres. Il vaut mieux lire peu et faire de longues interruptions de recueillement, pour laisser l'amour imprimer en nous plus profondément les vérités chrétiennes. Quand le recueillement nous fait tomber le livre des mains, il n'y a qu'à le laisser tomber sans scrupule. On le reprendra assez dans la suite, et il reviendra à son tour pour renouveler le recueillement.

L'amour, quand il enseigne par son onction, surpasse tous les raisonnements que nous pourrions faire sur les livres. La plus puissante

de toutes les persuasions est celle de l'amour. Il faut néanmoins reprendre le livre qui est au dehors, quand le livre intérieur cesse d'être ouvert. Autrement l'esprit vide tomberoit dans une oraison vague et imaginaire, qui seroit une réelle et pernicieuse oisiveté. On négligeroit la propre instruction sur les vérités nécessaires; on abandonneroit la parole de Dieu; on ne poseroit jamais les fondements solides de la connoissance exacte de la loi de Dieu, et des mystères révélés.

Parler ainsi, c'est parler suivant la tradition et l'expérience des saintes âmes.

Faux. — La lecture, même des livres les plus saints, est inutile à ceux que Dieu enseigne entièrement et immédiatement par lui-même. Il n'est pas nécessaire que ces personnes aient posé le fondement de l'instruction commune; elles n'ont qu'à attendre toute lumière de vérité de leur oraison. Pour les lectures, quand on est porté à en faire, on peut choisir, sans consulter ses supérieurs, les livres qui traitent des états les plus avancés. On peut lire les livres qui sont ou censurés ou suspects aux pasteurs.

Parler ainsi, c'est anéantir l'instruction chrétienne, qui est l'aliment de la foi; c'est substituer à la pure parole de Dieu une inspiration intérieure qui est fanatique. D'un autre côté, c'est permettre aux âmes de s'empoisonner elles-mêmes par des lectures contagieuses, ou du moins disproportionnées à leurs vrais besoins, c'est leur enseigner la dissimulation et la désobéissance.

Art. XXI. — *Vrai.* — Il faut distinguer la méditation de la contemplation. La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres, parce qu'ils sont excités par une espèce de secousse marquée, parce qu'ils sont variés par la diversité des objets auxquels ils s'appliquent, parce qu'ils tirent une conviction sur une vérité de la conviction d'une autre vérité déjà connue, parce qu'ils tirent une affection de plusieurs motifs méthodiquement rassemblés; enfin, parce qu'ils sont faits et réitérés avec une réflexion qui laisse après elle des traces distinctes dans le cerveau. Cette composition d'actes discursifs et réfléchis est propre à l'exercice de l'amour intéressé, parce que cet amour imparfait, qui ne chasse point la crainte, a besoin de deux choses : l'une est de rappeler souvent tous les motifs intéressés de crainte et d'espérance; l'autre est de s'assurer de son opération par des actes bien marqués et bien réfléchis. Ainsi la méditation discursive est l'exercice convenable à cet amour mélangé d'intérêt. L'amour craintif et intéressé ne pourroit jamais se contenter de faire dans l'oraison des actes simples, sans aucune variété de motifs intéressés. Il ne pourroit jamais se contenter de faire des actes dont il ne se rendroit à lui-même, par réflexion, aucun témoignage. Au contraire, la contemplation est, selon les théologiens les plus célèbres, et selon les saints contemplatifs les plus expérimentés, l'exercice de l'amour parfait. Elle consiste dans des actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes, qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer. C'est l'oraison parfaite de laquelle parloit saint Antoine, et qui n'est pas aperçue par le solitaire même qui la fait. La contem-

plation est également autorisée par les anciens Pères, par les docteurs de l'école, et par les saints mystiques. Elle est nommée un regard simple et amoureux, pour la distinguer de la méditation, qui est pleine d'actes méthodiques et discursifs. Quand l'habitude de la foi est grande, quand elle est perfectionnée par le pur amour, l'âme, qui n'aime plus Dieu que pour lui seul, n'a plus besoin de chercher ni de rassembler des motifs intéressés sur chaque vertu pour son propre intérêt. Le raisonnement, au lieu de l'aider, l'embarrasse et la fatigue. Elle ne veut qu'aimer; elle trouve le motif de toutes les vertus dans l'amour. Il n'y a plus pour elle qu'un seul nécessaire. C'est dans cette pure contemplation qu'on peut dire ce que dit saint François de Sales[1] : *Il faut que l'amour soit bien puissant, puisqu'il se soutient lui seul, sans être appuyé d'aucun plaisir ni d'aucune prétention.*

La méditation affective et discursive, quoique moins parfaite que la pure et directe contemplation, est néanmoins un exercice très-agréable à Dieu et très-nécessaire à la plupart des bonnes âmes.

Elle a fait dans tous les temps un grand nombre de saints. Il y auroit une témérité scandaleuse à en détourner les âmes, sous prétexte de les introduire dans la contemplation. Il y a même souvent, dans la méditation la plus discursive, et encore plus dans l'oraison affectueuse, certains actes paisibles et directs qui sont un mélange de contemplation imparfaite.

Parler ainsi, c'est parler suivant l'esprit de la tradition, et suivant les maximes des saints les plus éloignés de toute nouveauté et de toute illusion.

Faux. — La méditation n'est qu'une étude sèche et stérile : ses actes discursifs et réfléchis ne sont qu'un travail vain et qui fatigue l'âme sans la nourrir : ses motifs intéressés ne produisent qu'un exercice d'amour-propre. Jamais on n'avance par cette voie. Il faut se hâter d'en dégoûter les bonnes âmes, pour les faire passer dans la contemplation, où les actes ne sont plus de saison.

Parler ainsi, c'est dégoûter les âmes du don de Dieu; c'est tourner en mépris les fondements de la vie intérieure, c'est vouloir ôter ce que Dieu donne, et vouloir que l'on compte témérairement sur ce qu'il ne lui plaît pas de donner, c'est arracher l'enfant de la mamelle avant qu'il puisse digérer l'aliment solide.

Art. XXII. — *Vrai.* — Une âme peut quitter la méditation discursive et entrer dans la contemplation, lorsqu'elle a les trois marques suivantes : 1° qu'elle ne tire plus de la méditation la nourriture intérieure qu'elle en tiroit auparavant, et qu'au contraire elle n'y fait plus que se distraire, se dessécher et languir contre son attrait; 2° qu'elle ne trouve de facilité, d'occupation et de nourriture intérieure que dans une simple présence de Dieu purement amoureuse, qui la renouvelle pour toutes les vertus de son état; 3° qu'elle n'a ni goût ni pente que pour le recueillement; en sorte que son directeur, qui l'éprouve, la trouve humble, sincère, docile, détachée du monde entier et d'elle-même. Une

1. *Amour de Dieu*, liv. IX, chap. XXI.

âme peut par obéissance, avec ces trois marques de vocation, entrer dans l'oraison contemplative sans tenter Dieu.

Parler ainsi, c'est suivre les anciens Pères, tels que saint Clément d'Alexandrie, saint Grégoire de Nazianze, saint Augustin, saint Grégoire pape, Cassien, et tous les ascètes; saint Bernard, saint Thomas, et toute l'école. C'est parler comme les plus saints mystiques, qui ont été le plus opposés à l'illusion.

Faux. — On peut introduire une âme dans la contemplation, sans attendre ces trois marques. Il suffit que la contemplation soit plus parfaite que la méditation, pour devoir préférer l'une à l'autre. C'est amuser les âmes et les faire languir dans une méthode infructueuse, que de ne les mettre pas d'abord dans la liberté du pur amour.

Parler ainsi, c'est renverser la discipline de l'Église; c'est mépriser la spiritualité des saints Pères; c'est démentir toutes les maximes des plus saints mystiques; c'est précipiter les âmes dans l'erreur.

Art. XXIII. — *Vrai.* — La méditation discursive ne convient pas aux âmes que Dieu attire actuellement à la contemplation par les trois marques ci-dessus rapportées, et qui ne rentreroient dans les actes discursifs que par scrupule, et pour rechercher leur propre intérêt contre l'attrait actuel de leur grâce.

Parler ainsi, c'est parler comme le bienheureux Jean de la Croix, qui, dans ces circonstances précises seulement, appelle la méditation[1] *un moyen bas, et un moyen de boue;* c'est parler comme tous les mystiques canonisés ou approuvés par toute l'Église après l'examen le plus rigoureux; c'est même se conformer évidemment aux principes d'une exacte théologie.

Faux. — Dès qu'on a commencé à contempler, il ne faut plus revenir jamais à la méditation : ce seroit reculer et déchoir. Il vaut mieux s'exposer à toutes sortes de tentations et à l'oisiveté intérieure, que de reprendre les actes discursifs.

Parler ainsi, c'est ignorer que le passage de la méditation à la contemplation est celui de l'amour intéressé au pur amour; que ce passage est d'ordinaire long, imperceptible et mélangé de ces deux états, comme les nuances de couleurs font un passage insensible d'une couleur à une autre où elles se mêlent toutes deux. C'est contredire tous les bons mystiques, qui disent, avec le P. Balthazar Alvarez, qu'il faut prendre la rame de la méditation, quand le vent de la contemplation n'enfle plus les voiles; c'est priver souvent les âmes du seul aliment que Dieu leur laisse.

Art. XXIV. — *Vrai.* — Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite, qu'il devient habituel, en sorte que toutes les fois qu'une âme se met en actuelle oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation ni à ses actes méthodiques. Si néanmoins il arrivoit, contre le cours ordinaire de la grâce et contre l'expérience commune des saints, que cette contemplation habituelle vînt à cesser absolument, il faudroit toujours,

1. *Vive flamme d'amour*, cant. III.

à son défaut, substituer les actes de la méditation discursive, parce que l'âme chrétienne ne doit jamais demeurer réellement dans le vide et dans l'oisiveté. Il faut même supposer qu'une âme qui déchoiroit d'une si haute contemplation n'en déchoiroit que par quelque infidélité secrète; car les dons de Dieu sont de sa part sans repentir. Il n'abandonne que ceux dont il est abandonné, et il ne diminue ses grâces que pour ceux qui diminuent leur coopération. Il faudroit seulement persuader à cette âme que ce n'est point Dieu qui lui manque, mais que c'est elle qui doit avoir manqué à Dieu. Une âme de ce degré pourroit aussi être remise dans la méditation par l'ordre d'un directeur qui voudroit l'éprouver : mais alors elle devroit, suivant la règle de la sainte indifférence et celle de l'obéissance, être aussi contente de méditer comme les commençants que de contempler comme les chérubins.

Parler ainsi, c'est suivre l'esprit de l'Église et prévenir tous les dangers d'illusion; c'est parler comme les plus grands saints dont l'Église a pour ainsi dire canonisé les livres avec les personnes.

Faux. — Il vaut mieux demeurer dans une absolue inaction, que de reprendre le moins parfait pour le plus parfait. L'état habituel de contemplation est tellement invariable, qu'on ne doit jamais supposer qu'on en puisse déchoir par une infidélité secrète.

Parler ainsi, c'est inspirer aux hommes une assurance téméraire; c'est jeter les âmes dans un danger manifeste d'égarement.

Art. XXV. — *Vrai.* — Il y a en cette vie un état habituel, mais non entièrement invariable, où les âmes les plus parfaites font toutes leurs actions délibérées en présence de Dieu et pour l'amour de lui, suivant les paroles de l'Apôtre : *Que toutes vos actions se fassent en charité;* et encore : *Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, ou que vous fassiez autre chose, agissez pour la gloire de Dieu.* Ce rapport de toutes nos actions délibérées à notre fin unique est l'oraison perpétuelle recommandée par Jésus-Christ, quand il veut que *notre oraison soit sans défaillance;* et par saint Paul, quand il dit : *Priez sans intermission.* Mais on ne doit jamais confondre cette oraison avec la contemplation pure et directe, ou prise, comme parle saint Thomas, dans les actes les plus parfaits. L'oraison qui consiste dans le rapport à Dieu de toutes nos actions délibérées peut être perpétuelle en un sens, c'est-à-dire qu'elle peut durer autant que nos actions délibérées. En ce cas, elle n'est interrompue que par le sommeil, et les autres défaillances de la nature qui font cesser tout acte libre et méritoire. Mais la contemplation pure et directe n'a pas même cette espèce de perpétuité, parce qu'elle est souvent interrompue par les actes des vertus distinctes qui sont nécessaires à tous les chrétiens, et qui ne sont point les actes de pure et directe contemplation.

Parler ainsi, c'est lever toute équivoque dans une matière où il est si dangereux d'en faire; c'est empêcher les mystiques mal instruits des dogmes de la foi de représenter leur état comme s'ils n'étoient plus dans le pèlerinage de cette vie. Enfin c'est parler comme Cassien, qui dit, dans sa première conférence, *que la pure contemplation n'est jamais absolument perpétuelle en cette vie.*

Faux. — La contemplation pure et directe est absolument perpétuelle en certaines âmes : le sommeil même ne l'interrompt pas. Elle consiste dans un acte simple et unique qui est permanent, qui n'a jamais besoin d'être réitéré, et qui subsiste toujours par lui-même, à moins qu'il ne soit révoqué par quelque acte contraire.

Parler ainsi, c'est nier le pèlerinage de cette vie, les défaillances naturelles de l'âme, et l'état du sommeil, où les actes ne sont plus ni libres ni méritoires; c'est en même temps dispenser une âme contemplative des actes distincts des vertus nécessaires dans son état, lesquels ne sont point des actes de pure et directe contemplation. Enfin, c'est ignorer que tout acte de l'entendement ou de la volonté est essentiellement passager; que pour aimer Dieu pendant dix moments, il faut faire dix actes successifs d'amour, dont l'un n'est point l'autre; dont l'un pourroit ne suivre jamais l'autre, dont l'un est tellement passé, qu'il n'en reste rien quand l'autre qui n'étoit point commence à être. Enfin c'est parler d'une manière aussi extravagante, suivant les premiers principes de la philosophie, que monstrueuse suivant les règles de la religion.

Art. XXVI. — *Vrai.* — Pendant les intervalles qui interrompent la pure et indirecte contemplation, une âme très-parfaite peut exercer les vertus distinctes dans tous ses actes délibérés, avec la même paix et la même pureté ou désintéressement d'amour dont elle contemple pendant que l'attrait de la contemplation est actuel. Le même exercice d'amour qui se nomme contemplation ou quiétude quand il demeure dans sa généralité et qu'il n'est appliqué à aucune fonction particulière, devient chaque vertu distincte, suivant qu'il est appliqué aux occasions particulières : car c'est l'objet, comme parle saint Thomas, qui spécifie toutes les vertus. Mais l'amour pur et paisible demeure toujours même, quant au motif ou à la fin, dans toutes ces différentes spécications.

Parler ainsi, c'est parler comme l'école la plus exacte et la plus précautionnée.

Faux. — La contemplation pure et directe est sans aucun intervalle à l'exercice des vertus distinctes qui sont nécessaires à chaque état. Tous les actes délibérés de la vie du contemplatif regardent les choses divines, qui sont l'objet précis de la pure contemplation; et cet état ne souffre, du côté des objets auxquels l'amour est appliqué, aucune distinction ou spécification des vertus.

Parler ainsi, c'est anéantir toutes les vertus les plus intérieures; c'est contredire non-seulement toute la tradition des saints docteurs, mais encore les mystiques les plus expérimentés; c'est contredire saint Bernard, sainte Thérèse et le bienheureux Jean de la Croix, qui bornent sur leurs expériences particulières la pure contemplation à une demi-heure, pour faire entendre qu'on doit toujours supposer qu'elle a des bornes.

Art. XXVII. — *Vrai.* — La contemplation pure et directe est négative, en ce qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée distincte et nominable, comme parle saint Denis; c'est-à-dire d'aucune idée limitée et particulière sur la Divinité; mais qu'elle

passe au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, c'est-à-dire compréhensible et limité, pour ne s'arrêter qu'à l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'Être qui est sans bornes et sans restriction. Cette idée, quoique très-différente de tout ce qui peut être imaginé ou compris, est néanmoins très-réelle et très-positive. La simplicité de cette idée, purement immatérielle, et qui n'a point passé par les sens ni par l'imagination, n'empêche pas que la contemplation ne puisse avoir pour objets distincts tous les attributs de Dieu; car l'essence sans les attributs ne seroit plus l'essence même, et l'idée de l'Être infiniment parfait renferme essentiellement dans sa simplicité les perfections infinies de cet Être. Cette simplicité n'empêche pas que l'âme contemplative ne contemple encore distinctement les trois personnes divines, parce qu'une idée, si simple qu'elle puisse être, peut néanmoins représenter divers objets réellement distingués les uns des autres. Enfin, cette simplicité n'exclut point la vue distincte de l'humanité de Jésus-Christ et de tous ses mystères, parce que la pure contemplation admet d'autres idées avec celle de la Divinité. Elle admet tous les objets que la pure foi nous peut présenter; elle n'exclut, sur les choses divines, que les images sensibles et les opérations discursives. Quoique les actes qui vont directement et immédiatement à Dieu seul soient plus parfaits, si on les prend du côté de l'objet et dans une rigueur philosophique, ils sont néanmoins aussi parfaits du côté du principe, c'est-à-dire aussi purs et aussi méritoires, quand ils ont pour objet les objets que Dieu présente, et dont on ne s'occupe que par l'impression de sa grâce. En cet état, une âme ne considère plus les mystères de Jésus-Christ par un travail méthodique et sensible de l'imagination, pour s'en imprimer les traces dans le cerveau, et pour s'en attendrir avec consolation. Elle ne s'en occupe plus par une opération discursive et par un raisonnement suivi, pour tirer des conclusions de chaque mystère; mais elle voit d'une vue simple et amoureuse tous ces divers objets, comme certifiés et rendus présents par la pure foi. Ainsi, l'âme peut exercer, dans la plus haute contemplation, les actes de la foi la plus explicite. La contemplation des bienheureux dans le ciel, étant purement intellectuelle, a pour objets distincts tous ces mystères de l'humanité du Sauveur, dont ils chantent les grâces et les victoires. A plus forte raison la contemplation très-imparfaite du pèlerinage de cette vie ne peut jamais être altérée par la vue distincte de tous ces objets.

Parler ainsi, c'est parler comme toute la tradition, et comme tous les bons mystiques ont voulu parler.

Faux.—La contemplation pure exclut toute image, c'est-à-dire toute idée même purement intellectuelle. L'âme contemplative n'admet aucune idée réelle et positive de Dieu qui le distingue des autres êtres. Elle ne doit voir ni les attributs divins qui le distinguent de toutes les créatures, ni les trois personnes divines, de peur d'altérer la simplicité de son regard. Elle doit encore moins s'occuper de l'humanité de Jésus-Christ, puisqu'elle n'est pas la nature divine, ni de ses mystères, parce qu'ils multiplieroient trop la contemplation. Les âmes de cet état n'ont plus besoin de penser à Jésus-Christ, qui n'est que la

voie pour arriver à Dieu son père, par ce qu'elles sont déjà arrivées au terme.

Parler ainsi c'est ignorer ce que tous les bons mystiques mêmes ont voulu dire de la plus pure contemplation ; c'est anéantir la foi, sans laquelle la contemplation même est anéantie ; c'est faire une contemplation chimérique qui n'a aucun objet réel, et qui ne peut plus distinguer Dieu du néant; c'est anéantir le christianisme, sous prétexte de le purifier, c'est faire une espèce de déisme qui retombe un moment après dans une espèce d'athéisme où toute idée réelle de Dieu, comme distingué de ses créatures, est rejetée. Enfin c'est avancer deux impiétés : la première est de supposer qu'il y a sur la terre quelque contemplatif qui n'est plus voyageur et qui n'a plus besoin de la voie, parce qu'il est arrivé au terme; la seconde est d'ignorer que Jésus-Christ, qui est la voie, n'est pas moins la vérité et la vie; qu'il est autant le consommateur que l'auteur de notre salut; qu'enfin les anges mêmes, dans leur plus sublime contemplation, ont désiré de voir ses mystères, et que les bienheureux chantent sans cesse le cantique de l'Agneau en sa présence.

Art. XXVIII. — *Vrai.* — Les âmes contemplatives sont privées de la vue distincte, sensible et réfléchie de Jésus-Christ en deux temps différents : mais elles ne sont jamais privées pour toujours en cette vie de la vue simple et distincte de Jésus-Christ. Premièrement, dans la ferveur naissante de leur contemplation, cet exercice est encore très-imparfait; il ne représente Dieu que d'une manière confuse. L'âme, comme absorbée par son goût sensible pour le recueillement, ne peut encore être occupée de vues distinctes : ces vues distinctes lui feroient une espèce de distraction dans sa foiblesse, et la rejetteroient dans le raisonnement de la méditation, d'où elle est à peine sortie. Cette impuissance de voir distinctement Jésus-Christ n'est pas la perfection, mais au contraire l'imperfection de cet exercice, parce qu'il est alors plus sensible que pur. Secondement, une âme perd de vue Jésus-Christ dans les dernières épreuves, parce qu'alors Dieu ôte à l'âme la possession et la connoissance réfléchie de tout ce qui est bon en elle, pour la purifier de tout intérêt propre. En cet état de trouble et d'obscurcissement involontaire, l'âme ne perd pas plus de vue Jésus-Christ que Dieu. Mais toutes ces pertes ne sont qu'apparentes et passagères ; après quoi Jésus-Christ n'est pas moins rendu à l'âme que Dieu même. Hors ces deux cas, l'âme la plus élevée peut, dans l'actuelle contemplation, être occupée de Jésus-Christ rendu présent par la foi; et dans les intervalles où la pure contemplation cesse, elle est encore occupée de Jésus-Christ. On trouvera dans la pratique que les âmes les plus éminentes dans la contemplation sont celles qui sont les plus occupées de lui, et parlent à toute heure, comme l'épouse à l'époux. Souvent elles ne voient plus que lui seul en elles. Elle portent successivement des impressions profondes de tous ses mystères, et de tous les états de sa vie mortelle. Il est vrai qu'il devient quelque chose de si intime dans leur cœur, qu'elles s'accoutument à le regarder moins comme un objet étranger et extérieur, que comme le principe intérieur de leur vie.

Parler ainsi, c'est réprimer la plus damnable de toutes les erreurs; c'est expliquer nettement les expériences et les expressions des saints, dont les âmes livrées à l'illusion pourroient abuser.

Faux. — Les âmes contemplatives n'ont plus besoin de voir distinctement l'humanité de Jésus-Christ, qui n'est que la voie, parce qu'elles sont arrivées au terme. La chair de Jésus-Christ n'est plus un objet digne d'elles, et elles ne le connoissent plus selon la chair, même rendue présente par la pure foi. Elles ne sont non plus occupées de lui hors de l'actuelle contemplation que dans la pure contemplation même. Dieu, qu'elles possèdent dans sa suprême simplicité, leur suffit. Elles ne doivent s'occuper ni des personnes divines ni des attributs de la Divinité.

Parler ainsi, c'est ôter la pierre angulaire; c'est arracher aux fidèles la vie éternelle, qui ne consiste qu'à connoître le seul Dieu véritable et Jésus-Christ son Fils, qu'il a envoyé; c'est être l'Antechrist qui rejette le Verbe fait chair; c'est mériter l'anathème que l'Apôtre prononce contre tous ceux qui n'aimeront pas le Seigneur Jésus.

Art. XXIX. — *Vrai.* — On peut dire que la contemplation passive est infuse, en ce qu'elle prévient les âmes avec une douceur et une paix encore plus grande que les autres grâces ne préviennent le commun des justes. C'est une grâce encore plus gratuite que toutes les autres qui sont données pour mériter, parce qu'elle opère dans les âmes le plus pur et le plus parfait amour. Mais la contemplation passive n'est ni purement infuse, puisqu'elle est libre et méritoire, ni purement gratuite, puisque l'âme y correspond à la grâce: elle n'est point miraculeuse, puisqu'elle ne consiste, suivant le témoignage de tous les saints, que dans une connoissance amoureuse, et que la grâce sans miracle suffit pour la foi la plus vive et pour l'amour le plus épuré; enfin cette contemplation ne peut être miraculeuse, puisqu'on la suppose dans un état de pure et obscure foi, où le fidèle n'est conduit par aucune autre lumière que par celle de la simple révélation et de l'autorité de l'Église, commune à tous les justes. Il est vrai que plusieurs mystiques ont supposé que cette contemplation étoit miraculeuse, parce qu'on y contemple une vérité qui n'a point passé par les sens et par l'imagination. Il est vrai aussi que ces mystiques ont reconnu un fond de l'âme qui opéroit dans cette contemplation sans aucune opération distincte des puissances. Mais ces deux choses ne sont venues que de la philosophie de l'école, dont ces mystiques étoient prévenus. Tout ce grand mystère s'évanouit dès qu'on suppose avec saint Augustin que nous avons sans miracle des idées intellectuelles qui n'ont point passé par les sens, et quand on suppose d'un autre côté que le fond de l'âme n'est point réellement distingué de ses puissances. Alors toute la contemplation passive se réduit à quelque chose de très-simple et qui n'a rien de miraculeux. C'est un tissu d'actes de foi et d'amour si simples, si directs, si paisibles et si uniformes, qu'ils ne paroissent plus faire qu'un seul acte, ou même qu'ils ne paroissent plus faire aucun acte, mais un repos de pure union. C'est ce qui fait que saint François de Sales ne veut pas qu'on l'appelle union, de peur d'exprimer un mouvement ou action pour s'unir, mais une simple et pure unité. De là vient

que les uns, comme saint François d'Assise dans son grand cantique, ont dit qu'ils ne pouvoient plus faire d'actes; et que d'autres, comme Grégoire Lopez, ont dit qu'ils faisoient un acte continuel pendant toute leur vie. Les uns et les autres, par des expressions qui semblent opposées, veulent dire la même chose. Ils ne font plus d'actes empressés et marqués par une secousse inquiète : ils font des actes si paisibles et si uniformes, que ces actes, quoique très-réels, très-successifs, et même interrompus, leur paroissent ou un seul acte sans interruption, ou un repos continuel. De là vient qu'on a nommé cette contemplation oraison de silence ou de quiétude; de là vient enfin qu'on l'a appelée passive. A Dieu ne plaise qu'on la nomme jamais ainsi pour en exclure l'action réelle, positive et méritoire du libre arbitre, ni les actes réels et successifs qu'il faut réitérer à chaque moment! Elle n'est appelée passive que pour exclure l'activité ou empressement intéressé des âmes, lorsqu'elles veulent encore s'agiter pour sentir et pour voir leur opération, qui seroit moins marquée si elle étoit plus simple et plus unie. La contemplation passive n'est que la pure contemplation : l'active est celle qui est encore mêlée d'actes empressés et discursifs. Ainsi, quand la contemplation a encore un mélange d'empressement intéressé qu'on nomme activité, elle est encore active. Quand elle n'a plus qu'un reste de cette activité, elle est entièrement passive, c'est-à-dire paisible et désintéressée dans ses actes. Enfin, plus l'âme est passive à l'égard de Dieu, plus elle est agissante à l'égard de ce qu'elle doit faire; c'est-à-dire que plus elle est souple à l'impulsion divine, plus son mouvement est efficace, quoique sans secousses ni agitation. Car il est toujours également vrai que plus l'âme reçoit de Dieu, plus elle doit lui rendre ce qu'elle a reçu. C'est ce flux et reflux qui fait tout l'ordre de la grâce et toute la fidélité de la créature.

Parler ainsi, c'est aller au-devant de toutes les illusions, c'est expliquer à fond la contemplation passive, qu'on ne peut nier sans une insigne témérité, et qu'on ne pourroit étendre plus loin sans un danger extrême; c'est démêler tout ce que les saints ont dit dans des termes que la subtilité de quelques théologiens a un peu obscurcis.

Faux. — La contemplation passive est purement passive, en sorte que le libre arbitre n'y coopère plus à la grâce par aucun acte réel et passager. Elle est purement infuse, purement gratuite, et sans mérite de la part de l'âme. Elle est miraculeuse, et elle tire pendant qu'elle dure une âme de l'état de pure et obscure foi. Elle est un saisissement ou ravissement surnaturel qui prévient l'âme. Elle est une inspiration extraordinaire qui met une âme hors des règles communes. Elle est une absolue ligature ou évacuation des puissances; en sorte que l'entendement et la volonté sont alors dans une absolue impuissance de rien opérer, ce qui est sans doute une suspension miraculeuse et extatique.

Parler ainsi, c'est renverser le système de pure foi, qui est celui de tous les bons mystiques, et surtout du bienheureux Jean de la Croix; c'est confondre la contemplation passive, qui est libre et méritoire, avec des grâces purement gratuites qui n'ont rien de commun, et que

les saints nous avertissent qui ne doivent jamais nous occuper volontairement; c'est contredire tous les auteurs, qui mettent cette contemplation dans un regard libre, amoureux et méritoire, et par conséquent dans des actes réels, mais simples, de ces deux puissances; c'est contredire sainte Thérèse même, qui assure que, dans la septième demeure, l'âme n'a plus aucun de ces ravissements qui suspendent, contre l'ordre de la nature, les opérations de l'entendement et de la volonté; c'est contredire tous les grands spirituels, qui ont dit que ces suspensions des opérations naturelles, loin d'être un état parfait, sont au contraire un signe que la nature n'est pas encore assez purifiée, et que de tels effets cessent à mesure que l'âme est plus purifiée et plus familiarisée avec Dieu dans l'état de pure foi; c'est confondre la peine qu'auroit une âme pure à faire des actes inquiets et réfléchis pour son intérêt propre contre l'attrait actuel de la grâce, avec une impuissance absolue de faire des actes par un effort même naturel. Une méprise en cette matière peut être dans les uns une source inépuisable d'illusion, ou dans les autres un sujet de scandale très-mal fondé.

Art. XXX. — *Vrai.* — L'état passif dont tous les saints mystiques ont tant parlé n'est passif que comme la contemplation est passive, c'est-à dire qu'il exclut non les actes paisibles et désintéressés, mais seulement l'activité, ou les actes inquiets et empressés pour notre intérêt propre. L'état passif est celui où une âme, n'aimant plus Dieu d'un amour mélangé, fait tous ses actes délibérés d'une volonté pleine et efficace, mais tranquille et désintéressée. Tantôt elle fait les actes simples et indistincts qu'on nomme quiétude ou contemplation; tantôt elle fait les actes distincts des vertus convenables à son état. Mais elle fait les uns et les autres d'une manière également passive, c'est-à-dire paisible et désintéressée. Cet état est habituel, mais il n'est pas entièrement invariable : car, outre que l'âme en peut déchoir absolument, de plus elle y commet des fautes vénielles. Cet état passif ne suppose aucune inspiration extraordinaire : il ne renferme qu'une paix et une souplesse infinie de l'âme pour se laisser mouvoir à toutes les impressions de la grâce. Une plume bien sèche et bien légère, comme dit Cassien, est emportée sans résistance par le moindre souffle de vent, et ce souffle la pousse en tous sens avec promptitude; au lieu que si elle étoit mouillée et appesantie, son propre poids la rendroit moins mobile et moins facile à enlever. L'âme, dans l'amour intéressé, qui est le moins parfait, a encore un reste de crainte intéressée qui la rend moins légère, moins souple et moins mobile, quand le souffle de l'esprit intérieur la pousse. L'eau qui est agitée ne peut être claire, ni recevoir l'image des objets voisins; mais une eau tranquille devient comme la glace pure d'un miroir. Elle reçoit sans altération toutes les images des divers objets, et elle n'en garde aucune. L'âme pure et paisible est de même. Dieu y imprime son image et celle de tous les objets qu'il veut y imprimer : tout s'imprime, tout s'efface. Cette âme n'a aucune forme propre, et elle a également toutes celles que la grâce lui donne. Il ne lui reste rien, et tout s'efface comme dans l'eau, dès que Dieu veut faire des impressions nouvelles. Il n'y a que le pur

amour qui donne cette paix et cette docilité parfaite. Cet état passif n'est point une contemplation toujours actuelle. La contemplation, qui ne dure que des temps bornés, fait seulement partie de cet état habituel. L'amour désintéressé ne doit pas être moins désintéressé, ni par conséquent moins paisible dans les actes distincts des vertus que dans les actes indistincts de la pure contemplation.

Parler ainsi, c'est lever toute équivoque et admettre un état qui n'est que l'exercice du pur amour, si autorisé par toute la tradition.

Faux. — L'état passif consiste dans une contemplation passive qui est perpétuelle; et cette contemplation passive est une espèce d'extase continuelle ou ligature miraculeuse des puissances, qui les met dans une impuissance réelle d'opérer librement.

Parler ainsi, c'est confondre l'état passif avec la contemplation passive, et c'est encore avoir de la contemplation passive une très-fausse idée; c'est supposer un état d'extase miraculeuse et perpétuelle qui exclut toute voie de foi, toute liberté, tout mérite et tout démérite; enfin qui est incompatible avec le pèlerinage de cette vie : c'est ignorer les expériences des saints et confondre toutes leurs idées.

Art. XXXI. — *Vrai.* — Il y a dans l'état passif une simplicité et une enfance marquée par les saints; mais les enfants de Dieu, qui sont simples à l'égard du bien, sont toujours prudents contre le mal. Ils sont sincères, ingénus, tranquilles, et sans desseins. Ils ne rejettent point la sagesse, mais seulement la propriété de la sagesse. Ils se désapproprient de leur sagesse comme de toutes leurs autres vertus. Ils usent avec fidélité, en chaque moment, et de toute la lumière naturelle de la raison, et de toute la lumière surnaturelle de la grâce actuelle, pour se conduire selon la loi écrite et selon les véritables bienséances. Une âme en cet état n'est sage ni par une recherche empressée de la sagesse, ni par un retour intéressé sur soi pour s'assurer qu'elle est sage, et pour jouir de sa sagesse en tant que propre. Mais sans songer à être sage en soi, elle l'est en Dieu, en n'admettant volontairement aucun des mouvements précipités et irréguliers des passions, ou de l'humeur, ou de l'amour-propre, et en usant toujours sans propriété de la lumière, tant naturelle que surnaturelle, du moment présent Ce moment présent a une certaine étendue morale, où l'on doit renfermer toutes les choses qui ont un rapport naturel et prochain à l'affaire dont il est actuellement question. Ainsi à chaque jour suffit son mal, et l'âme laisse le jour de demain prendre soin de lui-même, parce que ce jour de demain, qui n'est pas encore à elle, portera avec lui, s'il vient, sa grâce et sa lumière, qui est le pain quotidien. De telles âmes méritent et s'attirent un soin spécial de la Providence, dans le soin de laquelle elles vivent sans prévoyance éloignée et inquiète, comme de petits enfants dans le sein de leur mère. Elles ne se possèdent point comme les sages, qui sont sages en eux-mêmes, malgré la défense de l'Apôtre; mais elles se laissent posséder, instruire et mouvoir en toute occasion par la grâce actuelle, qui leur communique l'esprit de Dieu. Ces âmes ne croient point être extraordinairement inspirées; elles croient au contraire qu'elles peuvent se tromper, et

elles ne l'évitent qu'en ne jugeant presque jamais de rien. Elles se laissent corriger et n'ont ni sens ni volonté propre. Tels sont les enfants que Jésus-Christ veut qu'on laisse approcher de lui. Ils ont dans la simplicité de la colombe toute la prudence du serpent, mais une prudence empruntée qu'ils ne s'approprient non plus que je m'approprie les rayons du soleil quand je marche à sa lumière. Tels sont les pauvres d'esprit que Jésus-Christ a déclarés bienheureux, et qui se détachent de leurs talents propres, comme tous les chrétiens doivent se détacher de leurs biens temporels. Tels sont les petits auxquels Dieu révèle avec complaisance ses mystères, pendant qu'il les cache aux sages et aux prudents.

Parler ainsi, c'est parler suivant l'esprit de l'Évangile et de toute la tradition.

Faux. — La raison est une fausse lumière. Il faut agir sans la consulter, fouler aux pieds les bienséances, suivre sans hésitation tous ses premiers mouvements, et les supposer divins. Il faut retrancher non-seulement les réflexions inquiètes, mais encore toutes les réflexions; non-seulement les prévoyances empressées et éloignées, mais encore toutes les prévoyances. Ce n'est pas assez de n'être point sage en soi-même : il faut s'abandonner jusqu'à ne veiller plus sur soi d'une vigilance simple et paisible, et jusqu'à ne laisser point tomber les mouvements précipités de la nature, pour ne recevoir que ceux de la grâce.

Parler ainsi, c'est croire que la raison, qui est le premier des dons de Dieu dans l'ordre de la nature, est un mal, et par conséquent renouveler l'erreur folle et impie des manichéens; c'est vouloir changer la perfection en un fanatisme continuel; c'est vouloir qu'on tente Dieu dans tous les moments de la vie.

Art. XXXII. — *Vrai.* — Il y a dans l'état passif une liberté des enfants de Dieu, qui n'a aucun rapport au libertinage effréné des enfants du siècle. Ces âmes simples ne sont plus gênées par les scrupules des âmes qui craignent et qui espèrent pour leur intérêt propre. L'amour pur leur donne une familiarité respectueuse avec Dieu, comme une épouse en a avec son époux. Elles ont une paix et une joie pleine d'innocence. Elles prennent avec simplicité et sans hésitation les soulagements d'esprit et de corps qui leur sont véritablement nécessaires, comme elles les conseilleroient à leur prochain. Elles parlent d'elles-mêmes sans en juger positivement, mais par pure obéissance et pour le vrai besoin, suivant que les choses leur paroissent dans le moment même. Elles en parlent alors simplement en bien ou en mal, comme elles parleroient d'autrui, sans aucun attachement ni à ce qui leur paroît, ni à la bonne opinion que leurs paroles les plus simples et les plus modestes pourroient donner d'elles, et reconnoissant toujours, avec une humble joie, que s'il y a quelque bien en elles, il ne vient que de Dieu.

Parler ainsi, c'est rapporter les expériences des saints sans blesser la règle des mœurs évangéliques.

Faux. — La liberté des âmes passives est fondée sur une innocence de désappropriation qui rend pur pour elles tout ce qu'elles ont incli-

nation de faire, quoiqu'il fût irrégulier et inexcusable en d'autres. Elles n'ont plus de loi, parce que la loi n'est pas établie pour le juste, pourvu qu'il ne s'approprie rien, et qu'il ne fasse rien pour soi-meme.

Parler ainsi, c'est oublier qu'il est dit que si la loi écrite n'est point pour le juste, c'est parce qu'une loi intérieure d'amour prévient toujours le précepte extérieur, et que le grand commandement de l'amour contient tous les autres; c'est tourner le christianisme en abomination, et faire blasphémer le nom de Dieu aux gentils; c'est livrer les âmes à un esprit de mensonge et de vertige.

Art. XXXIII. — *Vrai.* — Il y a dans l'état passif une réunion de toutes les vertus dans l'amour qui n'exclut jamais l'exercice distinct de chaque vertu. C'est la charité, comme dit saint Thomas après saint Augustin, qui est la forme ou le principe de toutes les vertus. Ce qui les distingue ou les spécifie, c'est l'objet particulier auquel l'amour s'applique. L'amour qui s'abstient des plaisirs impurs est la chasteté; et ce même amour, quand il souffre des maux, prend le nom de patience. Cet amour, sans sortir de sa simplicité, devient tour à tour toutes les vertus différentes : mais il n'en veut aucune en tant que vertu, c'est-à-dire en tant que force, grandeur, beauté, régularité, perfection. *L'âme désintéressée n'aime plus*, comme saint François de Sales l'a remarqué[1], *les vertus*, *ni parce qu'elles sont belles et pures*, *ni parce qu'elles sont dignes d'être aimées*, *ni parce qu'elles embellissent et perfectionnent ceux qui les pratiquent*, *ni parce qu'elles sont méritoires*, *ni parce qu'elles préparent la récompense éternelle*, *mais seulement parce qu'elles sont la volonté de Dieu. L'âme désintéressée*, comme ce grand saint disoit de la mère de Chantal[2], *ne se lave pas de ses fautes pour être pure*, *et ne se pare pas des vertus pour être belle*, *mais pour plaire à son époux*, *auquel*, *si la laideur eût été aussi agréable*, *elle l'eût autant aimée que la beauté.* Alors on exerce toutes les vertus distinctes sans penser qu'elles sont vertus; on ne pense en chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut, et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux pour soi, et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être. On peut dire en ce sens que l'âme passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous. De là vient que saint François de Sales dit[3] que *nous revenons en nous-mêmes*, *aimant l'amour au lieu d'aimer le Bien-Aimé.* Ailleurs ce saint dit que *le désir du salut est bon*, *mais qu'il est encore plus parfait de ne rien désirer.* Il veut dire qu'il ne faut pas même désirer l'amour de Dieu en tant qu'il est nôtre bien. Enfin, pour donner à cette vérité toute la précision nécessaire, ce saint dit qu' *il faut tâcher de ne chercher en Dieu que l'amour de sa beauté*, *et non le plaisir qu'il y a en la beauté de son amour.* Cette distinction paraîtra subtile à ceux que l'onction n'a point encore enseignés : mais elle est appuyée sur une tradition de tous les saints de-

1. *Entretien de la simplicité.*
2. *Vie de Mme de Chantal*, p. 246. — 3. *Amour de Dieu*, liv IX, chap. IX.

puis l'origine du christianisme, et on ne peut la mépriser sans mépriser les saints qui ont mis la perfection dans cette jalousie si délicate de l'amour.

Parler ainsi, c'est répéter ce que les saints mystiques ont dit après saint Clément et après les ascètes sur la cessation des vertus, et qui a grand besoin d'être expliqué avec une précaution infinie.

Faux. — Dans l'état passif, l'exercice distinct des vertus n'est plus de saison, parce que le pur amour, qui les contient toutes éminemment dans sa quiétude, dispense absolument les âmes de leur exercice.

Parler ainsi, c'est contredire l'Évangile; c'est mettre la pierre de scandale dans la voie des enfants de l'Église; c'est leur donner le nom de vivants pendant qu'ils sont morts.

Art. XXXIV.— *Vrai.* — La mort spirituelle, dont tant de saints mystiques ont parlé après l'Apôtre (qui dit aux fidèles : *Vous êtes morts*), n'est que l'entière purification ou désintéressement de l'amour; en sorte que les inquiétudes et les empressements qui viennent d'un motif intéresssé n'affoiblissent pas l'opération de la grâce, et que la grâce agit d'une manière entièrement libre. La résurrection spirituelle n'est que l'état habituel du pur amour, auquel on parvient d'ordinaire après les épreuves destinées à le purifier.

Parler ainsi, c'est parler comme tous les plus saints et les plus précautionnés mystiques.

Faux.— La mort spirituelle est une extinction entière du vieil homme et des dernières étincelles de la concupiscence. Alors on n'a plus besoin de résister, même d'une résistance paisible et désintéressée, à ses mouvements naturels, ni de coopérer à aucune grâce médicinale de Jésus-Christ. La résurrection spirituelle est l'entière consommation de l'homme nouveau dans l'âge et dans la plénitude de l'homme parfait comme au ciel.

Parler ainsi, c'est tomber dans une hérésie et dans une impiété qui renversent toutes les mœurs chrétiennes.

Art. XXXV. — *Vrai.* — L'état de transformation, dont tant de saints anciens et nouveaux ont si souvent parlé, n'est que l'état le plus passif, c'est-à-dire le plus exempt de toute activité ou inquiétude intéressée. L'âme paisible et également souple à toutes les impulsions les plus délicates de la grâce, est comme un globe sur un plan qui n'a plus de situation propre et naturelle. Il va également en tous sens, et la plus insensible impulsion suffit pour le mouvoir. En cet état, une âme n'a plus qu'un seul amour, et elle ne sait plus qu'aimer. L'amour est sa vie; il est comme son être et comme sa substance, parce qu'il est le seul principe de toutes ses affections. Comme cette âme ne se donne aucun mouvement empressé, elle ne fait plus de contre-temps dans la main de Dieu qui la pousse : ainsi elle ne sent plus qu'un seul mouvement, savoir, celui qui lui est imprimé; de même qu'une personne poussée par une autre ne sent plus que cette impulsion, quand elle ne la déconcerte point par une agitation à contre-temps. Alors l'âme dit avec simplicité, après saint Paul : ***Je vis, mais ce n'est pas moi; c'est Jésus-Christ qui vit en moi. Jésus-Christ se manifeste dans sa chair***

mortelle, comme l'Apôtre veut qu'il se manifeste en nous tous. Alors l'image de Dieu, obscurcie et presque effacée en nous par le péché, s'y retrace plus parfaitement, et y renouvelle une ressemblance qu'on a nommée transformation. Alors si cette âme parle d'elle par simple conscience, elle dit comme sainte Catherine de Gênes: *Je ne trouve plus de moi; il n'y a plus d'autre moi que Dieu.* Si au contraire elle se cherche par réflexion, elle se hait elle-même en tant qu'elle est quelque chose hors de Dieu; c'est-à-dire qu'elle condamne le *moi* en tant qu'il est séparé de la pure impression de l'esprit de grâce, comme la même sainte le faisoit avec horreur. Cet état n'est ni fixe ni invariable. Il est vrai seulement qu'on ne doit pas croire que l'âme en déchoie sans aucune infidélité, parce que les dons de Dieu sont sans repentir, et que les âmes fidèles à leur grâce n'en souffriront point de diminution. Mais enfin la moindre hésitation ou la plus subtile complaisance peuvent rendre une âme indigne d'une grâce si éminente.

Parler ainsi, c'est admettre des termes consacrés par l'Écriture et par la tradition; c'est suivre divers anciens Pères qui ont dit que l'âme pure étoit transformée et déifiée; c'est expliquer les expressions des saints les plus autorisés; c'est conserver dans son intégrité le dogme de la foi.

Faux. — La transformation est une déification de l'âme réelle et par nature, ou une union hypostatique, ou une conformité à Dieu qui est inaltérable, et qui dispense l'âme de veiller sur le *moi*, sous prétexte qu'il n'y a plus en elle d'autre *moi* que Dieu.

Parler ainsi, c'est proférer des blasphèmes horribles; c'est vouloir transformer Satan en ange de lumière.

Art. XXXVI. — *Vrai.* — Les âmes transformées n'ont d'ordinaire plus besoin de certains arrangements, soit pour les temps, soit pour les lieux, ni de formules expresses, ni de pratiques recherchées méthodiquement pour leurs exercices intérieurs. La grande habitude de leur union familière avec Dieu leur donne une facilité et une simplicité d'union amoureuse qui est incompréhensible aux âmes d'un état inférieur; et cet exemple seroit très-pernicieux pour toutes ces autres âmes moins avancées qui ont encore besoin de pratiques réglées pour se soutenir. Les âmes transformées doivent toujours, quoique sans règle gênante, produire avec simplicité tantôt des actes indistincts de la quiétude ou pure contemplation, tantôt des actes distincts, mais paisibles et désintéressés, de toutes les vertus convenables à leur état.

Parler ainsi, c'est expliquer correctement les expressions des bons mystiques.

Faux.— Les âmes transformées n'ont plus besoin d'exercer les vertus dans les cas précis de précepte ou de conseil. Hors de ces temps, elles peuvent être dans un vide absolu et une inaction intérieure. Elles n'ont qu'à suivre sans attention leurs goûts, leurs inclinations, leur pente, leurs premiers mouvements naturels. La concupiscence est éteinte en elles, ou bien elle y est dans une suspension si insensible, qu'on ne doit plus croire qu'elle puisse se réveiller jamais tout à coup.

Parler ainsi, c'est induire les âmes dans la tentation; c'est les rem-

plir d'un orgueil funeste ; c'est enseigner la doctrine des démons; c'est oublier que la concupiscence est toujours ou agissante, ou ralentie, ou suspendue, mais prête à se réveiller soudainement dans notre corps, qui est celui du péché.

Art. XXXVII. — *Vrai.* — Les âmes les plus transformées ont toujours le libre arbitre pour pouvoir pécher, comme le premier ange et le premier homme. Elles ont de plus le fond de la concupiscence, quoique les effets sensibles puissent en être suspendus ou ralentis par la grâce médicinale. Ces âmes peuvent pécher mortellement et s'égarer d'une manière terrible. Elles commettent même des péchés véniels, pour lesquels elles disent chaque jour unanimement avec toute l'Église : *Remettez-nous nos offenses*, *etc.* La moindre hésitation dans la foi, ou le moindre retour intéressé sur elles-mêmes, pourrait faire tarir insensiblement leur grâce. Elles doivent à la jalousie du pur amour d'éviter les plus légères fautes, comme le commun des justes évite les grands péchés. Leur vigilance, quoique simple et paisible, doit être d'autant plus pénétrante que le pur amour, dans sa jalousie, est bien plus clairvoyant que l'amour intéressé avec toutes ses inquiétudes. Ces âmes ne doivent jamais ni se juger elles-mêmes ni s'excuser, si ce n'est par obéissance et pour lever quelque scandale, ni se justifier en elles-mêmes par un témoignage délibéré et réfléchi, quoique le fond intime de leur conscience ne leur reproche rien. Elles doivent se laisser juger par leurs supérieurs, et leur obéir aveuglément en tout.

Parler ainsi, c'est parler suivant les vrais principes de tous les plus saints mystiques, et sans blesser la tradition.

Faux. — Les âmes transformées ne sont plus libres pour pécher : elles n'ont plus de concupiscence ; tout est en elles mouvement de grâce et inspiration extraordinaire. Elles ne peuvent plus prier avec l'Église, en disant chaque jour : *Remettez-nous nos offenses*, *etc.*

Parler ainsi, c'est tomber dans l'erreur des faux gnostiques, renouvelée par les béguards condamnés au concile de Vienne, et par les illuminés d'Andalousie, dans le siècle passé.

Art. XXXVIII. — *Vrai.* — Les âmes transformées peuvent utilement, et elles doivent même, dans la discipline présente, confesser leurs fautes vénielles qu'elles aperçoivent. En se confessant, elles doivent détester leurs fautes, se condamner, et désirer la rémission de leurs péchés, non comme leur propre purification et délivrance, mais comme chose que Dieu veut, et qu'il veut que nous voulions pour sa gloire. Quoique une âme désintéressée ne se lave plus de ses fautes pour être pure, comme nous l'avons vu dans saint François de Sales, et qu'elle aimât autant la laideur que la beauté, si elle était aussi agréable à l'époux, elle sait néanmoins que la pureté et la beauté sont ce que l'époux veut. Ainsi elle aime uniquement, pour son bon plaisir, la pureté et la beauté, et elle rejette avec horreur la laideur qu'il rejette. Quand une âme est véritablement et actuellement dans le pur amour, on ne doit pas craindre que, dans l'actuelle confession de son péché, elle ne soit dans l'actuelle condamnation de ce qu'elle a commis contre le Bien-Aimé, et par conséquent dans la plus formelle, la plus pure et la plus

efficace contrition, quoiqu'elle n'en produise pas toujours des actes sensibles avec une formule expresse et réfléchie. Si les fautes vénielles sont effacées en un instant par la simple récitation de l'Oraison dominicale, comme saint Augustin nous l'assure pour le commun des justes imparfaits, à plus forte raison elles sont effacées de même dans les âmes transformées par l'exercice du plus pur amour. Il est vrai qu'on n'est pas obligé de rendre les confessions toujours également fréquentes, lorsque le directeur éclairé a sujet de craindre qu'elles jettent dans le scrupule, ou qu'elles se tournent en pure habitude, ou qu'elles deviennent une décharge de cœur et un soulagement pour l'amour-propre, plus contristé de ne se voir point entièrement parfait, que fidèle à vouloir se faire violence pour se corriger; ou parce que ces fréquentes confessions troublent trop certaines âmes, et les occupent trop de leur état dans quelques peines passagères; ou parce qu'elles ne voient en elles aucune faute volontaire commise depuis la dernière confession, qui paraisse au confesseur une matière suffisante d'absolution sacramentelle, après qu'elles se sont mises à ses pieds pour se soumettre ingénument à la puissance et au jugement de l'Église.

Parler ainsi, c'est parler un langage conforme aux expériences des saints et aux besoins de plusieurs âmes, sans blesser les principes de la tradition.

Faux. — La confession est un remède qui ne convient qu'aux âmes imparfaites, et auquel les âmes avancées ne doivent avoir recours que pour la forme, et de peur de scandaliser le public; ou bien elles ne commettent jamais des fautes qui méritent l'absolution; ou bien elles ne doivent point être vigilantes de la vigilance paisible et désintéressée de l'amour pur et jaloux, pour apercevoir tout ce qui peut contrister le Saint-Esprit en elles; ou bien elles ne sont plus obligées à la contrition, qui n'est autre chose que l'amour jaloux qui hait d'une parfaite haine tout ce qui est contraire au bon plaisir du Bien-Aimé; ou bien elles croiroient commettre une infidélité contre le désintéressement de l'amour et contre le parfait abandon, si elles demandoient de cœur, en même temps que de bouche, la rémission de leurs péchés, que Dieu veut néanmoins qu'elles désirent.

Parler ainsi, c'est anéantir pour ces âmes le véritable exercice du pur amour du souverain bien, qui doit être en cette occasion l'actuelle condamnation du souverain mal; c'est éloigner les âmes des sacrements et de la discipline de l'Église par une présomption téméraire et scandaleuse; c'est leur inspirer l'orgueil des pharisiens; c'est du moins leur apprendre à se confesser sans vigilance, sans attention, sans sincérité de cœur, lorsqu'elles demandent de bouche la rémission de leurs fautes; c'est introduire dans l'Église une hypocrisie qui rend l'illusion incurable.

Art. XXXIX. — *Vrai.* — Les âmes, dans le premier attrait sensible qui les fait passer à la contemplation, ont quelquefois une oraison qui paroît disproportionnée avec quelques défauts grossiers qui leur restent encore; et cette disproportion fait juger à quelques directeurs qui n'ont pas assez d'expérience, que leur oraison est fausse et pleine d'illusion,

comme sainte Thérèse assure que cela lui est arrivé. Les âmes exercées par les épreuves extraordinaires y montrent quelquefois, pour des occasions passagères, un esprit irrégulier affaibli par l'excès de la peine, et une patience presque épuisée, comme Job parut imparfait et impatient aux yeux de ses amis. Dieu laisse souvent aux âmes mêmes qu'on nomme transformées, malgré la pureté de leur amour, certaines imperfections qui sont plus de l'infirmité du naturel que de la volonté, et qui sont, suivant la pensée de saint Grégoire pape, le contre-poids de leur contemplation, comme l'aiguillon de la chair était dans l'Apôtre l'ange de Satan, pour l'empêcher de s'enorgueillir de la grandeur de ses révélations. Enfin ces imperfections, qui ne sont aucun violement de la loi, sont laissées dans une âme, afin qu'on y voie des marques du grand ouvrage que la grâce a eu besoin de faire en elle. Ces infirmités servent à la rabaisser à ses propres yeux, et à tenir les dons de Dieu sous un voile d'infirmité qui exerce la foi de cette âme et des justes qui la connoissent. Quelquefois même elles servent à lui attirer du mépris et des croix, ou pour la rendre plus docile à ses supérieurs, ou pour lui ôter la consolation d'être approuvée et assurée dans sa voie, comme cela est arrivé à sainte Thérèse avec des peines incroyables; enfin, pour cacher le secret de l'époux et de l'épouse aux sages et aux prudents du siècle.

Parler ainsi, c'est parler conformement aux expériences des saints, sans blesser la règle évangélique, parce que les directeurs qui ont l'expérience et l'esprit de grâce ne laisseront pas de pouvoir juger de l'arbre par les fruits, qui sont la sincérité, la docilité et le détachement de l'âme dans les occasions principales. De plus, il y aura toujours d'autres signes que l'onction de l'esprit de Dieu donnera suffisamment pour se faire sentir, si on examine patiemment de près l'état de chaque âme.

Faux. — On peut regarder une âme comme contemplative, et même comme transformée, quoiqu'on la trouve, pendant des temps considérables, négligente sur son instruction des principes de la religion, inappliquée à ses devoirs, dissipée, sensible et immortifiée, toujours prête à s'excuser sur ses défauts, indocile, hautaine ou artificieuse.

Parler ainsi, c'est autoriser dans l'état le plus parfait les plus dangereuses imperfections; c'est couvrir du nom d'états extraordinaires les défauts les plus incompatibles avec une véritable piété; c'est approuver les illusions les plus grossières; c'est renverser les règles par lesquelles on peut éprouver les esprits pour savoir s'ils viennent de Dieu; c'est appeler le mal bien, et encourir la malédiction de l'Ecriture.

ART. XL. — *Vrai.* — L'âme transformée est unie à Dieu sans milieu en trois manières : 1° en ce qu'elle aime Dieu pour lui seul, sans aucun milieu de motif intéressé; 2° qu'elle le contemple sans image sensible ni opération discursive; 3° qu'elle accomplit ses préceptes et ses conseils sans un certain arrangement de formules. pour s'en rendre un témoignage intéressé.

Parler ainsi, c'est dire ce que les saints mystiques ont voulu dire quand ils ont exclu de cet état les pratiques de vertu, et c'est une explication qui ne blesse en rien la tradition universelle.

Faux — L'âme transformée est unie à Dieu sans aucun milieu ni du voile de la foi, ni de l'infirmité de la chair malade depuis la chute d'Adam, ni de la grâce médicinale de Jésus-Christ, toujours nécessaire, ni de la médiation de Jésus-Christ, par lequel seul on peut en tout état aller au Père.

Parler ainsi, c'est renouveler l'hérésie des béguards condamnés au concile de Vienne.

Art. XLI. — *Vrai.* — Les noces spirituelles unissent immédiatement l'épouse à l'époux d'essence à essence, ou de substance à substance, c'est-à-dire de volonté à volonté, par cet amour tout pur que nous avons expliqué tant de fois. Alors Dieu et l'âme ne sont plus qu'un même esprit, comme l'époux et l'épouse, dans le mariage, ne sont plus qu'une même chair. Celui qui adhère à Dieu est fait un même esprit avec lui par une entière conformité de volonté que la grâce opère. L'âme y est dans un rassasiement et une joie du Saint-Esprit, qui n'est qu'un germe de la béatitude céleste. Elle est dans une pureté entière, c'est-à-dire sans aucune souillure de péché (excepté les péchés quotidiens que l'exercice de l'amour peut effacer aussitôt), et par conséquent elle peut, sans passer par le purgatoire, entrer dans le ciel, où il n'entre rien de souillé; car la concupiscence, qui demeure toujours en cette vie, n'est point incompatible avec cette entière pureté, puisqu'elle n'est point un péché ni une souillure de l'âme. Mais cette âme n'a pas l'intégrité originelle, parce qu'elle n'est exempte ni des fautes quotidiennes, ni de la concupiscence, qui sont incompatibles avec cette intégrité.

Parler ainsi, c'est parler avec le sel de la sagesse qui doit assaisonner toutes les paroles.

Faux. — L'âme en cet état a l'intégrité originelle; elle voit Dieu face à face, elle jouit pleinement de lui comme les bienheureux.

Parler ainsi, c'est tomber dans la même hérésie des béguards.

Art. XLII. — *Vrai.* — L'union nommée par les mystiques essentielle ou substantielle consiste dans un amour simple, désintéressé, qui remplit toutes les affections de toute l'âme, et qui s'exerce par des actes si paisibles et si uniformes qu'ils paroissent comme un seul, quoique ce soit plusieurs actes très-réellement distingués. Divers mystiques ont nommé ces actes essentiels ou substantiels, pour les distinguer des actes empressés, inégaux, et faits comme par secousses de l'amour qui est encore mélangé et intéressé.

Parler ainsi, c'est expliquer le vrai sens des mystiques.

Faux. — Cette union devient réellement essentielle entre Dieu et l'âme, en sorte que rien ne peut plus ni la rompre ni l'altérer. Cet acte substantiel est permanent et indivisible comme la substance de l'âme même.

Parler ainsi, c'est enseigner une extravagance autant contraire à toute philosophie qu'à la foi et à la pratique véritable de la piété.

Art. XLIII. — *Vrai.* — Dieu, qui se cache aux grands et aux sages, se révèle et se communique aux petits et aux simples. L'âme transformée est l'homme spirituel dont parle saint Paul, c'est-à-dire l'homme agi et conduit par l'esprit de grâce dans la voie de pure foi. Cette âme

a souvent, par la grâce et par l'expérience pour toutes les choses de simple pratique dans les épreuves et dans l'exercice du pur amour, une lumière que les savants n'ont pas quand ils ont plus de science et de sagesse humaine que d'expérience et de pure grâce. Elle doit néanmoins se soumettre de cœur aussi bien que de bouche, non-seulement à toutes les décisions de l'Église, mais encore à la conduite des pasteurs, parce qu'ils ont une grâce spéciale pour conduire sans exception toutes les brebis du troupeau.

Parler ainsi, c'est dire la vérité avec certitude.

Faux. — L'âme transformée est l'homme spirituel de saint Paul, en sorte qu'elle peut juger de toutes les vérités de la religion, et n'être jugée de personne. Elle est la semence de Dieu, qui ne peut pécher. L'onction lui enseigne tout; en sorte qu'elle n'a besoin d'être instruite par aucune personne, ni de se soumettre à ses supérieurs.

Parler ainsi, c'est abuser des passages de l'Écriture et les tourner à sa propre perte; c'est ignorer que l'onction qui enseigne tout n'enseigne rien tant que l'obéissance, et qu'elle ne suggère toute vérité de foi et de pratique qu'en inspirant l'humble docilité aux ministres de l'Église; en un mot, c'est établir au milieu de l'Église une secte damnable d'indépendants et de fanatiques.

Art. XLIV. — *Vrai.* — Les pasteurs et les saints de tous les temps ont eu une espèce d'économie et de secret pour ne parler des épreuves rigoureuses et de l'exercice le plus sublime du pur amour qu'aux âmes à qui Dieu en donnoit déjà l'attrait ou la lumière. Quoique cette doctrine fût la pure et simple perfection de l'Évangile marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposoient d'ordinaire au commun des justes que les pratiques de l'amour intéressé proportionnées à leur grâce, donnant ainsi le lait aux enfants et le pain aux âmes fortes.

Parler ainsi, c'est dire ce qui est constant par saint Clément, par Cassien et plusieurs autres saints auteurs anciens et nouveaux.

Faux. — Il y a eu parmi les contemplatifs de tous les siècles une tradition secrète et inconnue au corps même de toute l'Église. Cette tradition renfermoit des dogmes cachés au delà des vérités de la tradition universelle; ou bien ces dogmes étoient contraires à ceux de la foi commune, et ils exemptoient les âmes d'exercer tous les actes de foi explicite et de vertus distinctes, qui ne sont pas moins essentiels dans la voie de pur amour que dans celle de l'amour intéressé.

Parler ainsi, c'est anéantir la tradition en la multipliant; c'est faire une secte d'hypocrites cachés dans le sein de l'Église, sans qu'elle puisse jamais les découvrir ni s'en délivrer; c'est renouveler le secret impie des gnostiques et des manichéens; c'est saper tous les fondements de la foi et des mœurs.

Art. XLV. — *Vrai.* — Toutes les voies intérieures les plus éminentes, loin d'être au-dessus d'un état habituel de pur amour, ne sont que le chemin pour arriver à ce terme de toute perfection. Tous les degrés inférieurs ne sont point encore ce véritable état. Le dernier degré, nommé par les mystiques transformation ou union essentielle et sans

milieu, n'est que la simple réalité de cet amour sans intérêt propre. Cet état est le plus assuré quand il est véritable, parce qu'il est le plus volontaire et le plus méritoire de tous les états de justice chrétienne, et parce qu'il est celui qui donne tout à Dieu en ne laissant rien à la créature. Au contraire, quand il est faux et imaginaire, c'est le comble de l'illusion. Le voyageur, après beaucoup de fatigues, de dangers et de souffrances, en arrivant sur le sommet d'une montagne, y aperçoit de loin la ville qui est sa patrie, et c'est le terme de son voyage et de toutes ses peines : d'abord il est saisi de joie, il croit déjà être aux portes de cette ville, et qu'il ne lui reste plus qu'un chemin court et tout uni : mais à mesure qu'il s'avance, il trouve des longueurs et des difficultés qu'il n'avoit pas prévues dans ce premier coup d'œil. Il faut qu'il descende par des précipices dans de profondes vallées, où il perd de vue cette ville qu'il croyoit presque toucher; il faut qu'il remonte souvent en grimpant au travers des rochers escarpés. Ce n'est que par tant de peines et de dangers qu'il arrive enfin dans cette ville qu'il avoit crue d'abord si proche de lui, et à plain-pied. Il en est de même de l'amour entièrement désintéressé. Le premier coup d'œil le découvre dans une merveilleuse perspective. On croit le tenir, on s'imagine déjà y être établi. Du moins on ne voit entre soi et lui qu'un espace court et uni. Mais plus on avance vers lui, plus on éprouve que le chemin en est long et pénible. Rien n'est si dangereux que de se flatter de cette belle idée, et de se croire dans la pratique où l'on n'est point : tel qui admet dans la spéculation cet amour frémiroit jusque dans la moelle des os, si Dieu le mettoit dans les épreuves par lesquelles cet amour se purifie et se réalise dans les âmes. Enfin il faut bien se garder de croire qu'on en a la réalité aussitôt qu'on en a la lumière de l'attrait. Toute âme qui ose présumer, par une décision réfléchie, d'y être parvenue, montre par sa présomption combien elle en est éloignée. Le très-petit nombre de celles qui y sont ne savent si elles y sont toutes les fois qu'elles réfléchissent sur elles-mêmes : elles sont prêtes à croire qu'elles n'y sont pas, quand leurs supérieurs le leur déclarent : elles parlent avec désintéressement et sans réflexion d'elles-mêmes comme d'autrui, et agissent avec simplicité, par pure obéissance, selon le vrai besoin, sans juger ni raisonner jamais volontairement de leur état. Enfin, quoiqu'il soit vrai de dire que nul homme ne peut marquer des bornes précises aux opérations de Dieu dans les âmes, et qu'il n'y a que l'esprit de Dieu qui puisse sonder les profondeurs de cet esprit même; il est néanmoins vrai de dire que nulle perfection intérieure ne dispense les chrétiens des actes réels qui sont essentiels pour l'accomplissement de toute la loi, et que toute perfection se réduit à cet état habituel d'amour pur et unique qui fait dans ces âmes, avec une paix désintéressée, tout ce que l'amour mélangé fait dans les autres avec quelque reste d'empressement intéressé. En un mot, il n'y a que l'intérêt propre qui ne peut et qui ne doit plus se trouver dans l'exercice de l'amour désintéressé; mais tout le reste y est encore plus abondamment que dans le commun des justes.

Parler avec cette précaution, c'est demeurer dans les bornes posées

par nos pères, c'est suivre religieusement la tradition ; c'est rapporter sans aucun mélange de nouveauté les expériences des saints, et le langage qu'ils ont tenu en parlant quelquefois d'eux-mêmes avec simplicité et pure obéissance.

Faux. — Les âmes transformées peuvent se juger et juger les autres, ou s'assurer de leurs dons intérieurs, sans dépendance des ministres de l'Église; ou bien diriger sans caractère, sans vocation extraordinaire, et même avec des marques de vocation extraordinaire, contre l'autorité expresse des pasteurs.

Parler ainsi, c'est enseigner une nouveauté profane, et attaquer le plus essentiel des articles de la foi catholique, qui est celui de l'entière subordination des fidèles au corps des pasteurs, auxquels Jésus-Christ a dit : *Qui vous écoute m'écoute.*

CONCLUSION DE TOUS CES ARTICLES.

La sainte indifférence n'est que le désintéressement de l'amour. Les épreuves n'en sont que la purification; l'abandon n'est que son exercice dans les épreuves. La désappropriation des vertus n'est que le dépouillement de toute complaisance, de toute consolation, et de tout intérêt propre dans l'exercice des vertus par le pur amour. Le retranchement de toute activité n'est que le retranchement de toute inquiétude et de tout empressement intéressé par le pur amour. La contemplation n'est que l'exercice simple de cet amour réduit à un seul motif. La contemplation passive n'est que la pure contemplation sans activité ou empressement. L'état passif, soit dans les temps bornés de contemplation pure et directe, soit dans les intervalles où l'on ne contemple pas, n'exclut ni l'action réelle ni les actes successifs de la volonté, ni la distinction spécifique des vertus, par rapport à leurs objets propres; mais seulement la simple activité ou inquiétude intéressée : c'est un exercice paisible de l'oraison et des vertus par le pur amour. La transformation et l'union la plus essentielle ou immédiate n'est que l'habitude de ce pur amour qui fait lui seul toute la vie intérieure, et qui devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires; mais cet état habituel n'est jamais ni fixe, ni invariable, ni inadmissible : *Verus amor recti*, comme dit saint Léon, ***habet in se apostolicas auctoritates et canonicas sanctiones.***

LETTRES

SUR DIVERS SUJETS

DE MÉTAPHYSIQUE ET DE RELIGION.

LETTRE PREMIÈRE.

SUR L'EXISTENCE DE DIEU ET SUR LA RELIGION.

Votre lettre, monsieur, demanderoit, pour y répondre, un ouvrage fait de la meilleure main. Je vais, en vous obéissant, mettre ici quelques réflexions, auxquelles un esprit comme le vôtre suppléera sans peine ce qui pourra leur manquer.

RÉFLEXIONS D'UN HOMME QUI EXAMINE EN LUI-MÊME CE QU'IL DOIT CROIRE SUR LA RELIGION.

Je suis en ce monde sans savoir ni d'où je viens, ni comment je me trouve ici, ni où est-ce que je vais. Certains hommes me parlent de plusieurs choses et me les proposent comme indubitables; mais je suis résolu d'en douter, et même de les rejeter, à moins que je ne voie qu'elles méritent ma croyance. Le véritable usage de la raison qui est en moi est de ne rien croire sans savoir pourquoi je le crois, et sans être déterminé à m'y rendre sur un signe certain de vérité. D'autres hommes voudroient que je commençasse par le mépris de toutes ces choses qu'on appelle mystères de religion; mais je n'ai garde de les rejeter sans les avoir auparavant bien examinés. Il y a autant de légèreté et de foiblesse d'esprit à être incrédule et opiniâtre, qu'à être crédule et superstitieux. Je cherche le milieu. Je sens que ma raison est bien foible, et ma volonté bien exposée aux piéges de l'orgueil et des passions, pour pouvoir trouver ce milieu précis, et pour y demeurer toujours ferme quand je l'aurai trouvé. Mais enfin je ne saurois, par mes seules forces naturelles, me faire moi-même ni plus pénétrant, ni plus patient dans mes recherches, ni plus exact dans mes raisonnements, ni plus égal dans mes bonnes dispositions, ni plus précautionné contre l'orgueil, ni plus incorruptible en faveur de la vérité, que je le suis. Je n'ai que moi-même pour cet examen; et c'est de moi-même que je me défie sincèrement, sur une infinité d'expériences malheureuses que j'ai de la précipitation de mes jugements et de la corruption de mon cœur. Que me reste-t-il à faire dans cette impuissance?

Oh! s'il est vrai qu'il y ait au-dessus de l'homme quelque être plus puissant et meilleur que lui, duquel il dépende, je conjure cet être, par sa bonté, d'employer sa puissance à me secourir. Il voit mon désir sincère, ma défiance de moi-même, mon recours à lui. O être infiniment parfait! s'il est vrai que vous soyez, et que vous entendiez les

désirs de mon cœur, montrez-vous à moi, levez le voile qui couvre votre face, préservez-moi du danger de vous ignorer, d'errer loin de vous, et de m'égarer dans mes vaines pensées en vous cherchant! O vérité, ô sagesse, ô bonté suprême! s'il est vrai que vous soyez tout ce que l'on dit, et que vous m'ayez fait pour vous, ne souffrez pas que je sois à moi, et que vous ne possédiez pas votre ouvrage; ouvrez-moi les yeux, montrez-vous à votre créature!

CHAP. Ier. — *De ma pensée.*

I. Ce que j'appelle *moi* est quelque chose qui pense, qui connoît et qui ignore; qui croit, qui est certain et qui dit : « Je vois avec certitude; » qui doute, qui se trompe, qui aperçoit son erreur, et qui dit : « Je me suis trompé. » Ce *moi* est quelque chose qui veut et qui ne veut pas; qui aime le bien et qui hait le mal; qui a du plaisir et de la douleur; qui espère, qui craint, qui se réjouit de ce qu'il a, qui désire ce qu'il n'a pas. Ce *moi* est souvent irrésolu et peu d'accord avec lui-même : il change, il se repent; puis il se repent de s'être repenti. Ce *moi* se connoît et se gouverne soi-même : il a une espèce d'empire sur soi; car je ne puis douter que je ne délibère pour choisir entre vouloir et ne vouloir pas, comme ayant actuellement dans ma main le choix entre ces deux partis. Quand je veux, c'est qu'il me plaît de former une telle volonté, et je choisis de vouloir, étant maître de ne vouloir pas. Ce *moi* est donc ce qu'on appelle libre, c'est-à-dire maître de son propre vouloir.

II. Ce *moi* a-t-il toujours été? Où étois-je, qu'étois-je il y a cent ans? Peut-être étois-je alors un corps ou, pour mieux dire, beaucoup de petits corps épars çà et là sous diverses formes, que le mouvement a rassemblés pour en composer cette portion de matière sur laquelle j'ai un pouvoir singulier, qui me domine réciproquement, et que j'appelle mon corps. Mais enfin ce corps n'étoit, il y a cent ans, ni rassemblé ni façonné comme il l'est aujourd'hui, avec des organes si merveilleux : alors il ne pensoit point; le *moi* pensant n'étoit pas alors. Comment a-t-il commencé à penser? comment a-t-il pu devenir, de non pensant qu'il étoit jusqu'à un certain jour et jusqu'à un certain moment, ce *moi* qui a commencé tout à coup à penser, à juger, à vouloir? S'est-il fait lui-même? s'est-il donné la pensée qu'il n'avoit pas? et n'auroit-il pas fallu l'avoir pour se la donner, ou la prendre dans le néant? Le néant de pensée peut-il se donner le degré d'être qui lui manque? Par où est-ce donc que m'est venue cette pensée, cette volonté, cette liberté que je n'avois point, et où est-ce que j'en trouverai la source?

III. Faut-il croire que le même corps peut tantôt connoître, juger, vouloir, être libre, et tantôt n'avoir ni connoissance, ni jugement, ni volonté, ni liberté? Examinons cette question. Je suppose qu'on réduise un corps en poudre très-subtile; cette poudre aura beau être subtilisée à l'infini, je ne puis concevoir que les petits corps soient plus propres à penser que les grands. Donnez-moi des corpuscules carrés ou

ronds, il me paroît que les ronds et les carrés sont également incapables de se connoître et de vouloir. Les globules n'ont pas plus de raison que les triangles; les atomes crochus n'ont pas plus d'esprit d'intelligence que les atomes sans crochet. Cent mille atomes ne sont pas plus pensants, quand ils sont liés ensemble, que chacun d'eux quand il est seul et séparé des autres. Les corps liquides n'ont pas plus de pensée dans leur fluidité, que les corps solides dans leur consistance. La plus rapide flamme n'a pas plus d'intelligence et de volonté qu'une pierre. Le mouvement le plus impétueux ne donne point l'intelligence à une masse, non plus que le repos. Prenez un morceau de matière, réduisez-la à la poudre la plus subtile, faites-la bouillir, faites-la évaporer en corpuscules volatiles, ou bien donnez-lui toutes les fermentations qu'il vous plaira d'imaginer; faites-en le tourbillon le plus rapide, ou bien faites-la mouvoir en tel autre sens que vous choisirez, vous ne concevrez jamais que cette masse ainsi façonnée, subtilisée et agitée avec rapidité, se connoisse et parvienne à dire en elle-même : « Je crois, je doute, je veux, je ne veux pas. » Oseriez-vous dire qu'il y a un degré de fermentation et un moment précis où cette masse n'a ni connoissance ni volonté; mais qu'il faut encore un dernier degré de fermentation et qu'au moment immédiatement suivant cette masse commencera tout à coup à juger, à vouloir, à dire en elle-même : « Je crois et je veux ? » D'où vient que les enfants qui sont instruits par la seule nature, et en qui la raison n'est encore altérée par aucun préjugé, se mettent à rire quand on leur dit qu'une montre, dont ils entendent le mouvement, a de l'esprit ? C'est que la raison ne permet pas de croire que la seule matière, quelque figure et quelque mouvement que vous lui donniez, puisse jamais penser, juger, vouloir. D'où vient que tant de gens se révoltent quand on leur dit que les bêtes ne sont que de pures machines ? C'est que ces hommes ne sauroient concevoir qu'une pure machine soit capable des connoissances qu'ils supposent dans les bêtes. Tant il est vrai que la raison répugne à croire que la matière, si subtilisée, si façonnée, si agitée qu'on veuille se l'imaginer, puisse penser.

IV. Mais supposons tout ce qu'on voudra; poussons la fiction jusqu'à l'impossible; supposons que le même corps qui étoit non pensant dans une première minute devient tout à coup pensant, jugeant, voulant, et disant : *Je veux*, dans la seconde; notre difficulté n'en est pas moins grande. Si la pensée n'est qu'un degré d'être que les corps puissent acquérir et perdre, il faut au moins avouer que c'est le plus haut degré d'être que les corps puissent acquérir, et que cette perfection est fort supérieure à celle d'être étendu et figuré. Connoître soi et les autres êtres, juger, vouloir, être libre, c'est-à-dire avoir l'empire sur son propre vouloir, c'est sans doute un degré d'être qui vaut incomparablement mieux que d'être une masse qui ne connoît ni soi ni autrui, qui ne peut ni juger, ni vouloir, ni choisir.

Je reviens donc à demander qui est-ce qui a donné tout à coup à une masse de matière, dans une certaine minute, ce sublime degré d'être qu'elle n'avoit pas dans la minute immédiatement précédente

Cette masse n'a pu se donner ce degré si supérieur qui lui manquoit, et dont elle avoit pour ainsi dire le néant en elle : elle n'a pas pu le recevoir des autres corps; car les autres corps, non plus que celui-ci, ne sauroient donner ce qu'ils n'ont pas. Toute la nature corporelle ensemble, si on la suppose purement corporelle et non pensante, ne peut donner ni à soi-même en général, ni à aucune de ses parties, ce degré d'être supérieur qu'on nomme la pensée et qui n'est point attaché à l'essence des corps. Bien plus, nul être borné déjà pensant ne peut donner la pensée à aucun autre être distingué de soi. Les corps peuvent être les uns aux autres une occasion de mouvement, selon des règles établies par une puissance supérieure aux uns et aux autres, mais aucun être borné et imparfait ne peut donner à un autre être le degré d'être ou de perfection qu'il n'a pas.

La privation d'un degré d'être est le néant de ce degré-là. Pour donner ce degré d'être à celui qui ne l'a point, il faut, pour ainsi dire, travailler sur le néant même, et faire une espèce de création réelle en lui, pour ajouter à l'être inférieur qui existoit déjà un nouveau degré d'être qui l'élève au-dessus de lui. Comme c'est créer tout l'être que de faire exister ce qui n'avoit aucune existence, c'est le créer en partie, que de faire exister dans un individu un degré d'être qui n'y existoit nullement. Or il est manifeste que les êtres pensants que nous connoissons sont trop foibles et trop imparfaits pour pouvoir créer en autrui un degré d'être ou de perfection très-haute qui n'y existoit nullement. L'action de créer est d'une puissance et d'une perfection infinie. Il y a une distance infinie depuis le néant d'une chose jusqu'à son existence : il faut donc une puissance infinie pour faire passer cette chose du néant à l'être. D'ailleurs il faut avoir jusqu'au suprême degré une perfection pour pouvoir en être la source à l'égard d'autrui et pour la communiquer à ce qui est le pur néant de cette chose. Pour avoir en soi cette fécondité et pour faire au dehors cette communication de l'être, il faut en avoir la plénitude en soi et par soi, dans son propre fonds. Or, posséder l'être par soi, c'est la suprême perfection. Je rentre donc aussitôt en moi-même, et je reconnois que les êtres pensants, qui sont semblables à moi, sont absolument incapables de cette fécondité et de cette création de la pensée au dehors d'eux-mêmes dans un sujet qui n'en a aucun commencement. Des êtres pensants qui se trompent, qui ignorent, qui aiment le mal, qui haïssent le bien, qui se contredisent souvent les uns les autres, et qui sont quelquefois contraires à eux-mêmes, ne peuvent point avoir la suprême perfection de l'être par soi et en plénitude; ils ne peuvent point être pensants jusqu'à être créateurs de la pensée en autrui.

V. Il faut donc que le *moi*, qui n'étoit point pensant il y a cent ans, soit devenu pensant par le bienfait d'un être supérieur, qui, ayant la pensée par soi en plénitude, a pu la faire passer en moi, qui en étois le néant. Il faut qu'il ait la pensée en lui jusqu'au point de la pouvoir donner à qui ne l'a pas; il faut qu'il ait pu me faire passer du néant de la pensée à une pensée existante; il faut qu'il soit créateur en moi, au moins de ce degré d'être dont j'étois le pur néant quand je n'étois qu'un peu de

matière. Ainsi ma conclusion est absolument indépendante de la question qu'on agite pour savoir si mon âme est distinguée de mon corps. Sans entrer dans cette question, je trouve tout ce qu'il me faut pour parvenir à mon unique but. Si les âmes sont distinguées des corps, je demande qui est-ce qui a uni mon corps et mon âme, qui est-ce qui a joint deux natures si dissemblables. Elles ne se sont point associées par un pacte qui ait été fait librement entre elles. Le corps n'en est pas capable : l'âme ne se souvient pas de l'avoir fait, et elle s'en souviendroit si elle l'avoit fait par choix : de plus, si elle l'avoit fait librement, elle finiroit ce pacte quand il lui plairoit : au lieu qu'elle ne sauroit le finir sans détruire les organes du corps. D'ailleurs les autres êtres semblables à moi, loin d'avoir fait en moi cette union ou société mutuelle, sont dans le même cas et en cherchent comme moi une cause supérieure. Enfin d'où vient une différence que j'éprouve entre la portion de matière que j'appelle *mon corps*, et tous les autres corps voisins? J'ai beau vouloir que les autres corps se remuent, il ne s'en meut aucun; ma volonté n'a pas même, quand elle est seule, le pouvoir de remuer le moindre atome : mais, pour la masse de mon corps, ma volonté n'a qu'à vouloir, cette masse obéit à l'instant. Je veux, et tous mes membres se tournent comme il me plaît. Qui est-ce qui m'a donné cette puissance absolue sur eux, pendant que je suis si impuissant sur tous les autres corps voisins? Si, au contraire, mon âme n'est que mon corps devenu pensant, je demande qui est-ce qui a créé dans mon corps ce degré d'être, savoir, la pensée qui n'y existoit

Chap. II. — *De mon corps et de tous les autres corps de l'univers.*

I. Il y a une portion de matière que je nomme *mon corps*, parce que ses mouvements dépendent de mon seul vouloir, au lieu que nul autre corps ne dépend de ma volonté. Cette portion de matière me paroît façonnée exprès pour toutes les fonctions auxquelles elle sert. Je vois un corps fait avec symétrie : il est posé sur deux cuisses et sur deux jambes égales et bien proportionnées. Veux-je demeurer debout et immobile, mes cuisses et mes jambes sont droites et fermes comme des colonnes qui portent tout cet édifice. Au contraire, veux-je marcher, ces deux grandes colonnes se trouvent brisées par des jointures : pendant que l'une demeure appuyée pour me soutenir, l'autre s'avance pour me porter vers les objets dont je veux m'approcher. Mais ce corps, en se penchant, sait se planter en sorte qu'il garde un parfait équilibre pour ne tomber pas. Le corps, proportionné à ces deux soutiens, est fortifié par des côtes bien rangées en demi-cercle, qui viennent se joindre par devant. Elles sortent toutes de l'épine du dos, qui est formée de vertèbres, c'est-à-dire de petits ossements très-durs emboîtés les uns dans les autres, en sorte que le dos est tout ensemble très-droit et très-ferme quand il me plaît, et très-flexible pour se courber et pour se pencher dès que j'en ai besoin. Les côtes servent à renfermer et à tenir en sûreté les principaux organes, qui sont comme le centre de la vie, et dont la délicatesse est extrême : elles laissent néanmoins entre

elles un intervalle à l'endroit précis où j'en ai besoin, pour faciliter l'élargissement ou le resserrement de toutes ces parties internes par rapport à la respiration et aux autres opérations vitales. Mon cœur est comme la source d'où part avec impétuosité le sang, qui va, par des rameaux innombrables, arroser et nourrir les chairs de tous les membres, de même que les rivières vont arroser et fertiliser toutes les campagnes. Ce sang, qui se ralentit dans sa course, revient des extrémités du corps au centre, pour s'y rallumer et pour y reprendre de nouveaux esprits. Les poumons sont des soufflets qui font la respiration. L'estomac est un réservoir qui reçoit tous les aliments : il a des sucs tout propres pour les dissoudre et pour les convertir en une espèce de lait qui devient ensuite du sang. Le gosier, quand il est bien formé, est le plus parfait de tous les instruments de musique. Tout est merveilleux dans le corps humain, jusqu'aux organes mêmes des fonctions les plus viles et les plus abjectes, qu'on ne nomme pas. Il n'y a dans tout ce corps aucun ressort interne qui ne surpasse toute l'industrie des mécaniques. Vers le haut de ce corps, pendent deux bras qui sont brisés par des jointures, en sorte qu'ils se meuvent presque en tous sens. Ils sont terminés par deux mains qui s'allongent et qui se replient par les articles des doigts, armés d'ongles. Que pourroit-on jamais inventer de plus propre à saisir, à repousser, à porter, à traîner, à séparer les corps voisins, à démêler les choses entrelacées, à faire les ouvrages les plus rudes ou les plus délicats ?

Au-dessus de ce corps s'élève le cou, qui se dresse ou qui se penche, qui se tourne à droite ou à gauche, selon les besoins, et qui porte la la tête, siége des principales sensations. Le derrière de la tête est couvert de cheveux qui l'ornent et le fortifient. Le devant est le visage, où les deux yeux, égaux et placés avec symétrie, semblent allumés d'une flamme céleste. Le nez sert à relever le visage, et il est en même temps l'organe de l'odorat. Les oreilles sont aux deux côtés, pour entendre à droite et à gauche. Ces sensations principales sont doubles, non-seulement pour les rendre plus promptes et plus faciles des deux côtés, mais encore pour préparer une ressource dans les accidents où l'un des deux organes seroit blessé. La bouche est par les lèvres un grand ornement du visage. Quand elle s'ouvre, elle montre un double rang de dents, destinées à briser les aliments et à en préparer la digestion. La langue souple et humide va toucher le palais et les dents en tant de manières, qu'elle articule assez de sons pour en composer tout le langage du genre humain ; mais je n'ai garde de vouloir remarquer tout l'artifice de mon corps, je ne fais que l'effleurer. Il est infini ; plus on l'approfondit, plus on y trouve un art qui surpasse infiniment l'art de tous les hommes. Le corps humain est la plus composée et la plus industrieuse de toutes les machines.

II. Si je passe de mon corps aux autres corps qui m'environnent, non-seulement j'aperçois un grand nombre d'autres corps semblables au mien, mais encore je vois de tous côtés des animaux faits, pour ainsi dire, sur divers patrons. Les uns marchent à quatre pieds, les autres ont des ailes pour voler dans l'air, les autres des nageoires pour

nager dans l'eau. Les navires, que les hommes construisent avec tant d'art suivant des règles si savantes, ne sont que des copies faites d'après ces oiseaux et ces poissons qui voguent dans deux éléments liquides, dont l'un est un peu plus épais que l'autre. De ces animaux, les uns nous servent à porter des fardeaux, comme le cheval et le chameau; d'autres servent, par leur force, comme les bœufs, à suppléer ce qui manque à notre force bornée; puis ce même animal devient notre aliment; d'autres, comme les brebis, nous nourrissent de leur lait et nous vêtent de leur laine. L'homme sait dominer par force ou par industrie sur tous les animaux, et les plier à son usage. Un vermisseau, une fourmi, un moucheron montrent cent fois plus d'art et d'industrie que l'horloge la plus parfaite.

La terre qui nous porte tire de son sein fécond tout ce qu'il faut pour notre nourriture; tout en sort, tout y entre, tout y renaît chaque année; elle ne s'use jamais. Plus vous déchirez ses entrailles, plus elle vous comble de ses largesses pour vous récompenser de votre travail. Elle se couvre de moissons, elle se pare de verdure, elle nourrit avec l'homme les animaux qui le servent et qui le nourrissent.

Les arbres qu'elle forme sont de grands bouquets plantés dans son sein, qui l'ornent comme les cheveux ornent la tête de l'homme. Ces arbres nous donnent leur ombre pour nous rafraîchir en été, et leur bois pour nous réchauffer en hiver. Leurs fruits pendants à leurs rameaux tombent dans nos mains dès qu'ils sont assez mûrs. Les plantes ont une variété infinie : elles ont toutes un ordre, qui les rend uniformes jusqu'à un certain point; mais, au delà de ce point, tout est varié, et il n'y a pas deux feuilles sur un arbre entièrement semblables. Les fleurs, qui embellissent toute la nature, promettent des fruits, et les fruits, qui couronnent l'année, répandent l'abondance immédiatement avant la saison dont la rigueur suspend le travail. Les ruisseaux tombent des montagnes. Les rivières, après avoir arrosé les divers pays et facilité le commerce, vont se précipiter dans la mer, qui, loin de priver les hommes de toute société, est, au contraire, le centre du commerce entre les nations les plus éloignées. Les vents, qui purifient l'air et qui tempèrent les saisons, sont l'âme de la navigation et du commerce des nations entre elles. Si l'air étoit un peu plus épais, nous ne pourrions le respirer et nous nous y noierions comme dans la mer. Qui est-ce qui a su lui donner ce degré si juste de subtilité?

Le soleil se lève et se couche pour nous faire le jour et la nuit. Pendant qu'il nous laisse dans le repos des ténèbres, il va éclairer un autre monde qui est sous nos pieds. La terre est un globe suspendu en l'air, et cet astre tourne autour d'elle, parce qu'il lui doit ses rayons. Non-seulement il en fait un tour régulier qui forme les jours et les nuits, mais encore il s'approche et s'éloigne tour à tour de chaque pôle, et c'est ce qui fait tour à tour pour chaque moitié du monde l'hiver et l'été. Si le soleil s'approchoit un peu plus, il nous embraseroit; s'il s'éloignoit un peu plus, il nous laisseroit glacer, et notre vie seroit éteinte. Qui est-ce qui conduit avec tant de justesse ce flambeau de l'univers, cette flamme subtile et rapide?

La lune, plus voisine de nous, emprunte du soleil une lumière douce, qui tempère les ombres de la nuit et qui nous éclaire quand nous ne sommes pas libres d'attendre le jour. Que de commodités préparées à l'homme!

Mais que vois-je? un nombre prodigieux d'astres brillants qui sont dans le firmament comme des soleils! A quelle distance sont-ils de nous? Quelle grandeur immense, qui confond l'imagination, et qui étonne l'esprit même! Que devenons-nous à nos propres yeux, vils atomes posés dans je ne sais quel petit coin de l'univers, quand nous considérons ces soleils innombrables? Une main toute-puissante les a semés avec profusion, pour nous étonner par une magnificence qui ne lui coûte rien.

III. Si j'entre dans une maison, j'y vois des fondements posés de pierre solide, pour rendre l'édifice durable; j'y vois des murs élevés, avec un toit qui empêche la pluie de pénétrer au dedans : je remarque au milieu une place vide qu'on nomme une cour, et qui est le centre de toutes les parties de ce tout : je rencontre un escalier dont les marches sont visiblement faites pour monter; des appartements dégagés les uns des autres pour la liberté des hommes qui logent dans cette maison; des chambres avec des portes pour y entrer; des serrures et des clefs pour fermer et pour ouvrir; des fenêtres par où la lumière entre, sans que le vent puisse entrer avec elle; une cheminée pour faire du feu sans être incommodé de la fumée; un lit pour se coucher; des chaises pour s'asseoir; une table pour manger; une écritoire pour écrire.

A la vue de toutes ces commodités pratiquées avec tant d'art, je ne puis douter que la main des hommes n'ait fait tout cet arrangement. Je n'ai garde de dire que ce sont des atomes que le hasard a assemblés. Il ne m'est pas possible de croire sérieusement que les pierres de cet édifice se sont élevées d'elles-mêmes avec tant d'ordre les unes sur les autres, comme la fable nous dépeint celles que la lyre d'Am hion remuoit à son gré pour en former les murs de Thèbes.

Jamais aucun homme sensé ne s'avisera de dire que cette maison, avec tous ses meubles, s'est faite et arrangée d'elle-même. L'ordre, la proportion, la symétrie, le dessein manifeste de tout l'ouvrage, ne permet point de l'attribuer à une cause aveugle, telle que le hasard.

En vain quelqu'un me viendra dire que cette maison s'est faite d'elle-même par pur hasard, et que les hommes qui y trouvent cet ordre purement fortuit s'en servent, et s'imaginent qu'il a été fait tout exprès pour leur usage. De telles pensées ne peuvent entrer dans les esprits des hommes raisonnables. Il en est de même d'un livre tel que *l'Iliade* d'Homère, ou d'une horloge qu'on trouveroit dans une île déserte; personne ne pourroit jamais croire que ce poëme admirable, ou que cette horloge excellente, fût un caprice du hasard : on concluroit d'abord qu'un poëte sublime auroit composé ces beaux vers, et qu'un habile ouvrier auroit fait cette horloge.

En voilà assez pour notre conclusion. L'ouvrage du monde entier a

cent fois plus d'art, d'ordre, de sagesse, de proportion et de symétrie, que tous les ouvrages les plus industrieux des hommes. C'est donc s'aveugler par obstination que de refuser de reconnoître la main toute-puissante qui a formé l'univers.

Chap. III. — *De la puissance qui a formé mon corps et qui m'a donné la pensée.*

Je reconnois donc qu'il faut qu'une puissance infiniment sage et toute-puissante ait arrangé l'univers et façonné ce corps particulier que je nomme le mien. Je reconnois qu'il faut que cette puissance supérieure ait ajouté en moi à ce corps un être pensant distingué du corps même, ou bien qu'elle ait donné à ce corps la pensée qu'il n'avoit point, et que, de non-pensant qu'il étoit naturellement en lui-même, elle l'ait fait pensant tel que je le suis aujourd'hui. Si cette puissance a uni ensemble les deux natures qu'on nomme un *esprit* et un *corps*, qui sont si dissemblables, il faut que cette puissance soit supérieure à ces deux natures; il faut qu'elle ait un empire absolu et égal sur toutes les deux; il faut qu'elle contienne en soi toute la perfection de chacune d'elles; il faut qu'elle puisse les assujettir par sa seule volonté à cette correspondance mutuelle des mouvements du corps avec les pensées de l'âme, et des pensées de l'âme avec les mouvements du corps; il faut que cet être supérieur soit tellement maître des corps, qu'il ait pu donner à un esprit une puissance sur un corps, telle que celle qu'on attribue vulgairement à la Divinité. Ma volonté, qui ne peut rien d'elle-même sur aucun autre corps pour le remuer, n'a qu'à vouloir, et le corps que j'appelle le mien se remue aussitôt. Vous diriez qu'il entend l'ordre de ma volonté; il lui obéit, comme on dit d'ordinaire que tous les êtres obéissent à la voix de Dieu. Quelle suprême puissance qui est donnée à mon esprit sur mon corps! Combien faut-il que celui qui donne tant de puissance à un être si borné et si impuissant, sur un être si différent de lui, soit lui-même puissant et parfait! Il faut qu'il porte au dedans de lui l'universalité de l'être, c'est-à-dire la perfection universelle en tout genre; il faut qu'il réunisse en soi éminemment toute la perfection réelle des esprits et des corps, et qu'il ait l'empire suprême sur ces différentes natures, jusqu'à pouvoir communiquer cet empire à une de ces natures sur l'autre, pour former cette union qui compose l'homme.

Si, au contraire, cette puissance n'a point mis en moi une double nature, et si elle a seulement fait en sorte que mon corps, qui ne pensoit pas, ait commencé à un certain moment à penser, il faut que cette puissance ait créé en moi ce nouveau degré d'être; il faut que cette puissance, par sa fécondité infinie, ait fait passer l'être que je nomme *moi*, du néant de pensée à l'existence de la pensée qui est maintenant la mienne. Quelle est donc cette voix qui appelle du néant un degré d'être très-haut, qui n'existoit point en moi, et qui l'y fait exister? Cette création de la pensée dans une masse inanimée, aveugle et insensible, est sans doute une action toute-puissante. Voilà un créa-

teur : s'il ne l'est pas en moi du premier degré d'être, qui est d'être une masse de matière, au moins il est créateur en moi du second degré d'être, qui est très-supérieur, savoir, celui d'être pensant. Mais comment pourroit-il être le créateur du degré supérieur d'être, s'il ne l'étoit pas de l'inférieur? Comment une masse vile et inanimée pourroit-elle recevoir de lui une si haute perfection, si elle ne dépendoit pas de lui? De plus, quelle apparence que le degré d'être le plus parfait, savoir, de penser, de juger et de vouloir librement, soit dépendant de lui, en sorte qu'il puisse le créer et le donner quand il lui plaît aux plus vils êtres qui en sont privés; et que le plus bas degré d'être, savoir, de n'être qu'une masse vile et inanimée, existe par soi-même, et soit indépendant de cette puissance? Si la chose étoit ainsi, il faudroit dire que le plus bas degré d'être auroit la plus haute perfection, savoir, d'exister par soi, d'être indépendant, en un mot, d'être incréé; et que le degré supérieur d'être auroit la plus grande imperfection, savoir, celle d'être dépendant, de n'exister point par soi, de n'avoir qu'une existence empruntée, en un mot, de n'être que créé.

Il est donc visible que cette puissance qui réunit en soi tous ces degrés d'être, et qui crée en moi par son seul bon plaisir, ne peut être qu'infiniment parfaite. Il faut qu'elle existe par soi, puisque c'est elle qui fait exister ce qui est distingué d'elle : il faut avouer qu'elle porte en soi la plénitude de l'être, puisqu'elle le possède jusqu'au point de le communiquer au néant; il faut qu'elle en ait l'universalité, puisqu'elle a un égal empire sur toutes les natures et sur tous les divers degrés de perfection; enfin il faut qu'elle soit également sage et puissante, puisqu'elle façonne, arrange et conduit l'univers avec un art et un ordre qui éclatent depuis le dernier insecte jusqu'aux astres et jusqu'à l'homme, qui, ayant la pensée, est plus parfait que tous les autres ensemble.

Chap. IV. — *Du culte qui est dû à cette puissance.*

I. Ce premier être, que je reconnois pour la source féconde de tous les autres, m'a donc tiré du néant : je n'étois rien, et c'est par lui seul que j'ai commencé à être tout ce que je suis; c'est en lui que j'ai l'être, le mouvement et la vie. Il m'a tiré du néant pour me faire tout ce que je suis; il me soutient encore à chaque moment comme suspendu par sa main en l'air au-dessus de l'abîme du néant, où je retomberois d'abord par mon propre poids, s'il me laissoit à moi-même; et il me continue l'être, qui ne m'est point naturel et auquel il m'élève sans cesse, malgré ma fragilité, par un bienfait qui a besoin d'être renouvelé en chaque instant de ma durée. Je ne suis donc qu'un être d'emprunt, qu'un demi-être, qu'un être qui est sans cesse entre l'être et le néant, qu'une ombre de l'être immuable. Cet être est tout, et je ne suis rien; du moins je ne suis qu'un foible écoulement de sa plénitude sans bornes. Je n'ai pas seulement reçu de sa main certains dons : ce qui a reçu le premier de ces dons est le néant; car il n'y avoit rien en moi qui précédât tous ses dons et qui fût à portée de les recevoir.

Le premier de ces dons, qui a fondé tous les autres, est ce que j'appelle *moi-même ;* il m'a donné ce moi; je lui dois non-seulement tout ce que j'ai, mais encore tout ce que je suis O incompréhensible don, qui est bientôt exprimé selon notre foible langage, mais que l'esprit de l'homme ne comprendra jamais dans toute sa profondeur! Ce Dieu, qui m'a fait, m'a donné moi-même à moi-même : le moi que j'aime tant n'est qu'un présent de sa bonté : ce Dieu doit donc être en moi, et moi en lui, s'il m'est permis de parler ainsi, puisque c'est de lui que je tiens ce moi. Sans lui je ne serois pas moi-même; sans lui je n'aurois ni le moi que je puisse aimer, ni l'amour dont j'aime ce moi, ni la volonté qui l'aime, ni la pensée par laquelle je me connois. Tout est don : celui qui reçoit les dons est lui-même le premier don reçu.

O Dieu ! vous êtes mon vrai père; c'est vous qui m'avez donné mon corps, mon âme, mon étendue et ma pensée; c'est vous qui avez dit que je fusse, et j'ai commencé à être, moi qui n'étois pas; c'est vous qui m'avez aimé, non parce que j'étois déjà, et que je méritois déjà votre amour, mais, au contraire, afin que je commençasse à être, et que votre amour prévenant fît de moi quelque chose d'aimable : c'est donc mon néant que vous avez aimé dès l'éternité pour lui donner l'être, et pour le rendre digne de vous !

II. O Dieu! je vous dois tout, puisque j'ai tout reçu de vous, et que je vous dois jusqu'au moi qui a tant reçu de vos mains bienfaisantes ! Je vous dois tout, ô bonté infinie ! mais que vous donnerai-je? Vous n'avez pas besoin de mes biens; ils viennent de vous. Loin de vous les réserver, vous m'en avez comblé. Lors même qu'ils sont dans mes mains, ils demeurent bien plus à vous qu'à moi, puisque je ne suis moi-même qu'en vous. Je ne les ai que d'emprunt, et vous les possédez en propre. Vous ne sauriez vous en désapproprier, tant il est essentiel que tout bien ne soit qu'en vous. Que vous donnerai-je donc ? Il n'y a que le seul moi que je sois libre de vous offrir; mais ce que j'appelle *moi* n'est pas moins à vous que tout le reste. Encore une fois, que vous donnerai-je, moi qui ai tout reçu de vos mains ? O amour éternel ! vous ne demandez de moi qu'une seule chose, qui est le vouloir libre de mon cœur. Vous me l'avez laissé libre, afin que je puisse agréer par mon propre choix la subordination immuable avec laquelle je dois tenir sans cesse mon cœur dans vos mains : vous voulez seulement que je veuille cet ordre, qui est le bonheur de toute créature; mais afin de me le faire vouloir, vous m'en montrez au dehors tous les charmes pour me le rendre aimable; et de plus, vous entrez par les attraits de votre grâce au dedans de mon cœur pour en remuer les ressorts, et pour me faire aimer ce qui est si digne d'être aimé. Ainsi vous êtes tout ensemble l'objet et le principe de mon amour; vous êtes tout ensemble l'aimant et le bien-aimé. Vous vous aimez vous-même en moi : et comment pourriez-vous être dignement aimé par votre vile et corrompue créature, si vous n'aviez pas soin de vous aimer vous-même en elle ?

L'encens des hommes n'est pour vous qu'une vile fumée; vous n'avez besoin ni de la graisse ni du sang de leurs victimes; leurs cérémonies ne sont qu'un vain spectacle; leurs plus riches offrandes sont trop

pauvres pour vous, et sont bien plus à vous qu'à eux: leurs louanges mêmes ne sont qu'un langage menteur, s'ils ne vous adorent point en esprit et en vérité. On ne peut vous servir qu'en vous aimant. Les signes extérieurs sont bons, quand le cœur les fait faire; mais votre culte essentiel n'est qu'amour, et votre royaume est tout entier au dedans de nous; il ne faut point prendre le change en le cherchant au dehors. O amour! vous aimer, c'est tout; c'est là tout l'homme; tout le reste n'est point lui, il n'en est que l'ombre. Quiconque ne vous aime point est dénaturé; il n'a pas encore commencé à vivre de la véritable vie.

III. Mais ce culte d'amour doit-il être tellement concentré dans mon cœur, que je n'en donne jamais aucun signe au dehors? Hélas! s'il est vrai que j'aime, il me seroit impossible de taire mon amour. L'amour ne veut qu'aimer et faire que les autres aiment. Puis-je voir d'autres hommes, que Dieu a faits pour lui seul, comme moi, et le leur laisser ignorer?

Ce Dieu est si grand, qu'il se doit tout à lui-même. La folie insolente de l'homme, vile créature, est de rapporter tout à ce qu'il nomme *le moi:* c'est cette idole de son cœur qui est l'objet de la sévère jalousie de Dieu. Rien n'est plus injuste que de rapporter tout au seul moi, par la seule raison qu'il est le moi. Cette raison n'est pas une raison; ce n'est qu'une fureur d'amour-propre: au contraire, la suprême justice de Dieu doit consister à n'aimer aucune chose qu'à proportion du degré de bonté qui la rend aimable. Il trouve en lui la bonté et la perfection infinie; il se doit donc tout entier à soi-même par la plus rigoureuse justice. D'ailleurs il ne trouve en nous tous qu'un bien borné, mélangé, et altéré par ce mélange. Le bien qu'il trouve en nous n'est que celui qu'il y met, et il ne peut se complaire qu'en sa libéralité toute gratuite: il ne trouve en nous que le néant, le mal, et ses dons; il ne peut donc en justice nous rien devoir. Il ne peut aimer en nous que sa propre bonté, qui surmonte notre néant et notre malice: il ne peut donc rien relâcher de ses droits; il violeroit son ordre, et cesseroit d'être ce qu'il est, s'il ne se rendoit pas cette exacte justice. Il n'a donc pu créer les hommes avec une intelligence et une volonté, qu'afin que toute leur vie ne fût qu'admiration de sa suprême vérité, et amour de sa bonté infinie. Telle est la fin essentielle de notre création.

IV. Il a mis les hommes ensemble dans une société où ils doivent s'aimer et s'entre-secourir, comme les enfants d'une même famille qui ont un père commun. Chaque nation n'est qu'une branche de cette famille nombreuse qui est répandue sur la face de toute la terre. L'amour de ce père commun doit être sensible, manifeste, et inviolablement régnant dans toute cette société de ces enfants bien-aimés. Chacun d'eux ne doit jamais manquer de dire à ceux qui naissent de lui: « Connoissez le Seigneur, qui est votre père. » Ces enfants de Dieu doivent publier ses bienfaits, chanter ses louanges, l'annoncer à ceux qui l'ignorent, en rappeler le souvenir à ceux qui l'oublient. Ils ne sont sur la terre que pour connoître sa perfection, et accomplir sa volonté; que pour se communiquer les uns aux autres cette science et cet amour

céleste. Que seroit-ce, si cette famille étoit en société sur tout le reste, sans y être pour le culte d'un si bon père ? Il faut donc qu'il y ait entre eux une société de culte de Dieu, c'est ce qu'on nomme *religion ;* c'est-à-dire que tous ces hommes doivent s'instruire, s'édifier, s'aimer les uns les autres, pour aimer et servir le père commun. Le fond de cette religion ne consiste dans aucune cérémonie extérieure; car elle consiste tout entière dans l'intelligence du vrai, et dans l'amour du bien souverain : mais ces sentiments intérieurs ne peuvent être sincères sans être mis comme en société parmi les hommes par des signes certains et sensibles. Il ne suffit pas de connoître Dieu, il faut montrer qu'on le connoît, et faire en sorte qu'aucun de nos frères n'ait le malheur de l'ignorer, de l'oublier. Ces signes sensibles du culte sont ce qu'on appelle les *cérémonies de la religion.* Ces cérémonies ne sont que des marques par lesquelles les hommes sont convenus de s'édifier mutuellement, et de réveiller les uns dans les autres le souvenir de ce culte qui est au dedans. De plus, les hommes foibles et légers ont souvent besoin de ces signes sensibles pour se rappeler eux-mêmes la présence de ce Dieu invisible qu'ils doivent aimer. Ces signes ont été institués avec une certaine majesté, afin de représenter mieux la grandeur du Père céleste. La plupart des hommes, dominés par leur imagination volage, et entraînés par leurs passions, ont un pressant besoin que la majesté de ces signes, institués pour le commun culte de Dieu, frappe et saisisse leur imagination, afin que toutes leurs passions soient ralenties et suspendues. Voilà donc ce qu'on nomme religion, cérémonies sacrées, culte public du Dieu qui nous a créés. Le genre humain ne sauroit reconnoître et aimer son Créateur, sans montrer qu'il l'aime, sans vouloir le faire aimer, sans exprimer cet amour avec une magnificence proportionnée à celui qu'il aime, enfin sans s'exciter à l'amour même. Voilà la religion qui est inséparable de la croyance du Créateur.

CHAP. V. — *De la religion du peuple juif, et du Messie.*

Puisque le premier être qui m'a créé a fait toutes choses pour lui, et qu'il demande des créatures intelligentes un culte d'amour qui soit public dans leur société, il faut que je cherche dans le monde ce culte public, pour m'y unir, et pour l'exercer avec les autres hommes qui l'exercent ensemble. Mais où trouverai-je ce culte si nécessaire ? Dieu, qui rapporte tout à lui-même, ne se laisse sans doute jamais sans ce culte, qui est la fin unique de tout son ouvrage. Comme il a toujours fait son ouvrage pour la gloire qu'il lui plaît de tirer de ce culte, il ne peut y avoir eu aucun temps où il ne se soit formé lui-même des adorateurs dignes de lui. Je jette donc les yeux sur tous les siècles et sur toutes les nations, pour y découvrir ce culte pur du Créateur.

Je vois un nombre prodigieux de nations qui ont adoré de la pierre, du bois, du métal, et qui ont cru que certaines divinités étoient présentes sous des figures d'hommes ou de bêtes, faites de ces diverses matières; mais la Divinité ne peut point se renfermer sous ces figures inanimées. De plus, ceux qu'ils ont adorés, comme Jupiter, Junon,

Mars, Vénus, Mercure, Bacchus, loin d'être de vrais dieux, n'ont été que des créatures très-défectueuses, très-viles et très-coupables. Les hommes qui adorent le vrai Dieu, créateur de l'univers, et qui règlent leurs mœurs sur ce culte, doivent sans doute être beaucoup plus estimables que ces faux dieux pleins de vices grossiers. Un païen même a reconnu que les dieux d'Homère étoient très-inférieurs à ses héros. Quelle dégradation de la Divinité! quel culte impie et indécent de tant de faux et indignes dieux, qui semblent inventés par quelque esprit séducteur, pour tourner en dérision la Divinité, et pour faire oublier le Dieu véritable!

Quand même on voudroit subtiliser pour réduire le paganisme au culte d'un seul Dieu infiniment parfait, qu'on adoroit sous divers noms et sous diverses figures mystérieuses, sans croire néanmoins qu'il y eût plusieurs dieux, il faudroit avouer que cette multitude apparente de dieux seroit très-indécente et très-scandaleuse; ce langage forcé seroit une source d'erreurs impies; il faudroit retrancher cette diversité de noms et de représentations mystérieuses, pour réduire tout le culte divin à la reconnoissance d'un seul Dieu, si parfait qu'il ne peut avoir rien d'égal, rien qui ne soit infiniment inférieur à lui, rien qu'il n'ait tiré du néant, et qu'il n'y puisse sans cesse replonger. De plus, le paganisme n'offre que des vœux intéressés pour les biens de la terre; il ne demande que la santé et que les richesses, que le plaisir, que la prospérité mondaine pour flatter l'orgueil: une telle religion déshonore la Divinité, et autorise la corruption des hommes. Il me faut, au contraire, un culte qui soit digne du premier être et qui purifie mes mœurs. Encore une fois, où le trouverai-je ce culte qui doit être nécessairement sur la terre, puisque ce n'est que pour lui que la terre est faite, et que les hommes n'ont été créés que pour lui?

J'aperçois dans un coin du monde un peuple tout singulier. Tous les autres courent après les idoles; tous les autres adorent aveuglément une multitude monstrueuse de divinités vicieuses et méprisables: ce peuple, qu'on nomme les *Juifs*, n'adore qu'un seul Dieu créateur du ciel et de la terre; sa loi essentielle, à laquelle tout son culte se rapporte, l'oblige à aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toute sa pensée et de toutes ses forces. Ce peuple circoncis a dans sa loi une circoncision du cœur, dont celle du corps n'est que la figure; et cette circoncision du cœur est le retranchement de toute affection qui ne vient pas du principe de l'amour de Dieu.

Si je trouvois sur la terre quelque autre genre d'hommes qui mît le culte de Dieu dans son amour, et qui fît consister la vertu à préférer Dieu à soi, je comparerois ce culte avec celui des Juifs, pour examiner lequel seroit le plus pur et le plus digne d'être suivi: mais d'un côté je vois que ce Dieu, qui se doit tout à lui-même, n'a pu créer les hommes que pour lui rendre un culte public d'amour et d'obéissance: d'un autre côté, je ne trouve ce culte public d'amour que chez le peuple juif. Les païens ont craint leurs faux dieux; ils ont voulu les apaiser, ils leur ont donné de la graisse, du sang, des victimes, de l'encens, des temples, d'autres dons grossiers; mais ils ne leur ont jamais

donné leurs cœurs, ils n'ont jamais eu la pensée de les aimer, encore moins celle de les préférer à eux-mêmes, et de ne s'aimer que pour l'amour d'eux : aussi ne regardoient-ils aucun dieu comme créateur. Jupiter même, quoique fort supérieur en puissance à toutes les autres divinités, n'étoit point regardé comme ayant tiré aucun être du néant; il avoit seulement, selon eux, trouvé une matière plus ancienne que lui et éternelle, qu'il avoit façonnée en débrouillant le chaos.

Pour tous les philosophes, ils ont regardé la raison, la justice, la vertu, la vérité en elles-mêmes : ils ont cru que les dieux donnoient la santé, les richesses, la gloire; mais ils ont prétendu trouver dans leur propre fonds la vertu et la sagesse qui les distinguoient du reste des hommes. Ils n'ont jamais développé ni le bienfait de la création, ni la puissance du Créateur, ni l'amour de préférence sur nous-mêmes qui lui est dû. Ainsi, en parcourant toutes les nations de la terre dans les anciens temps, je ne vois que le peuple juif qui adore le vrai Dieu, et qui connoisse le culte d'amour.

Mais cet amour est plutôt figuré que pratiqué réellement chez ce peuple : il y est plutôt promis pour l'avenir que répandu actuellement dans les cœurs. J'aperçois dans cette nation un certain nombre de justes qui sont pleins de ce culte d'amour; mais le plus grand nombre n'est occupé que des cérémonies, des sacrifices d'animaux, et d'un culte extérieur, pour obtenir de Dieu la paix, la santé, la liberté, la rosée du ciel et la graisse de la terre. Tous attendent un Messie qui leur est promis, et qui est figuré dans tous les mystères; mais les uns, en petit nombre, l'attendent comme celui qui doit purifier les mœurs, renouveler le fond de l'homme, guérir les plaies du péché, répandre la connoissance et l'amour de Dieu, et renouveler la face de la terre; les autres, qui font la multitude, n'attendent qu'un Messie grossier, conquérant, heureux et invincible, qui flattera leur orgueil, dont le règne s'étendra sur toutes les nations, et qui comblera les Juifs de prospérités temporelles.

Les uns et les autres conviennent que leur religion n'est encore qu'une figure de ce qu'elle doit être sous le règne de ce Messie : tous reconnoissent que, suivant les Écritures qu'ils nomment *divines*, ce Messie doit attirer au culte du vrai Dieu toutes les nations idolâtres. Indépendamment de toutes les susceptibilités de leurs rabbins sur l'interprétation de ce texte, il est évident, et par ce texte même, et par l'explication qu'ils lui donnent tous, que le Messie doit établir partout le vrai culte d'amour, et abolir l'idolâtrie.

Je n'ai garde d'entrer dans toutes les subtilités mystérieuses de ces rabbins, il me suffit de voir en gros deux choses qui sont, pour ainsi dire, palpables : l'une est que tous les temps marqués par les Juifs pour l'avénement du Messie sont passés; qu'ils ne veulent plus que l'on compte les temps; qu'ils ne savent plus à quoi s'en tenir, comme des gens qui ont perdu leur route; que dans une si longue dispersion toutes leurs tribus sont confondues; qu'ils n'ont plus même de marques auxquelles ils pussent reconnoître leur Messie, s'il venoit maintenant; qu'ils portent depuis plus de seize cents ans toutes les marques de la

malédiction prédite dans leurs livres, et qui doit demeurer sur eux jusqu'à la fin, pour avoir méconnu l'envoyé de Dieu.

L'autre chose que je remarque est que Jésus-Christ porte le signe du vrai Messie : il a attiré à lui les gentils, selon les promesses. De tant de peuples barbares et idolâtres, il n'en a fait qu'un seul peuple, qui a brisé les idoles, qui adore le vrai Dieu créateur, qui lui rend le vrai culte d'amour, et qui est uni dans ce culte depuis un bout du monde jusqu'à l'autre. L'Europe entière est pleine de chrétiens : il n'y a guère de royaumes en Asie, jusqu'au delà des Indes, où l'on n'en trouve de répandus. Ils ont pénétré bien loin au delà de tous les pays qui composoient tout le monde connu du temps des anciens Juifs, des Grecs et des Romains : ils sont dans tous les pays de l'Afrique dont l'entrée est libre; tous les vastes pays de l'Amérique, qui est le nouveau monde, sont gouvernés par eux. Ainsi, depuis le lieu où le soleil se lève jusqu'à celui où il se couche, dans les deux hémisphères, on offre à Dieu pour victime sans tache Jésus destiné à effacer les péchés de la terre. Tous s'unissent à lui, pour ne faire avec lui qu'une seule victime d'amour; et tous ceux qui pèchent frappent leur poitrine pour obtenir par lui la miséricorde dont ils ont besoin.

Laissons là toutes les disputes sur le détail, puisque le gros nous suffit pour décider de tout. Ce qui est manifeste sans discussion, c'est qu'il n'y a sur la terre que ces deux peuples, savoir, le juif et le chrétien, qui me montrent ce culte d'amour que je cherche partout pour l'embrasser : il faut que je me fixe à le pratiquer chez l'un de ces deux peuples. Or, entre ces deux peuples, je ne puis faire aucune sérieuse comparaison. Quoique l'un et l'autre aient les imperfections inséparables de l'humanité, le peuple chrétien a des traits de perfection qui sont infiniment au-dessus de tout ce qu'il y a de meilleur dans le peuple juif. Le peuple juif m'avertit lui-même par sa loi, par ses cérémonies, par ses promesses, par toutes les circonstances de son état, qu'il n'a la vraie religion qu'en figure; qu'il n'est lui-même que comme ces moules de plâtre qu'on fait pour une figure de marbre ou de bronze que l'on prépare. Je trouve dans le peuple chrétien, composé de tous les peuples du monde connu, le peuple héritier des promesses, le peuple enté sur l'ancienne tige de la race d'Abraham : c'est le peuple adopté, qui ne fait qu'un même corps et une succession non interrompue depuis le patriarche jusqu'à nous. Par là je trouve ce que je cherche, c'est-à-dire ce culte d'amour qui doit être aussi ancien que le monde, et pour lequel le monde lui-même a été fait. Je le vois distinctement marqué dans tous les âges : il naît dans le paradis terrestre; il n'est point éteint par le péché d'Adam; une partie de sa postérité le continue; il se renouvelle après le déluge; Abraham le transporte; Moïse le rend plus éclatant par ses cérémonies; les saints de l'ancienne alliance le pratiquent, et en prédisent la perfection; elle est réservée au Messie. Jésus vient nous familiariser avec Dieu, et nous enseigner le désintéressement du vrai culte; il vient nous apprendre, non à vivre dans les délices et dans la gloire mondaine, non à égorger des animaux et à brûler de l'encens à Dieu pour en tirer une

félicité terrestre, comme les Juifs se l'imaginent, mais à nous renoncer nous-mêmes pour ne nous aimer plus qu'en lui, pour lui et de son amour. Malgré l'infirmité des hommes, on en voit un grand nombre que cette religion si pure possède et anime : cet amour du vrai Dieu produit en eux toutes les vertus opposées à l'amour-propre.

Voilà sans doute le culte que je cherche : il n'étoit chez les Juifs qu'une figure, on n'y en trouvoit que la semence, qu'un germe, qu'une ombre. La perfection n'est que dans ce peuple nouveau qui est uni à l'ancien : c'est là que j'aperçois du premier coup d'œil cette adoration en esprit et en vérité; en un mot cet amour qui est lui seul la loi et les prophètes.

Chap. VI. — *De la religion chrétienne.*

Ce qui me paroît le caractère du vrai culte n'est pas de craindre Dieu comme on craint un homme puissant et terrible qui accable quiconque ose lui résister. Les païens offroient de l'encens et des victimes à certaines divinités malfaisantes et terribles, pour les apaiser. Ce n'est point là l'idée que je dois avoir du Dieu créateur : il est infiniment juste et tout-puissant : il mérite sans doute d'être craint; mais il n'est à craindre que pour ceux qui refusent de l'aimer, et de se familiariser avec lui. La meilleure crainte qu'on doive avoir à son égard est celle de lui déplaire et de ne faire pas sa volonté Pour la crainte de ses châtiments, elle est utile aux hommes égarés de la bonne voie, parce qu'elle fait le contre-poids de leurs passions, et qu'elle sert à réprimer les vices; mais enfin cette crainte n'est bonne qu'autant qu'elle lève les obstacles, et qu'en les levant elle prépare à l'amour. Il n'y a point d'homme sur la terre qui voulût être craint par ses enfants, sans en être aimé : la crainte seule des punitions n'est point ce qui peut entraîner un cœur libre et généreux. Quand on ne pratique les vertus que par cette seule crainte, sans avoir aucun amour du vrai bien, on ne les pratique que pour éviter la souffrance; et, par conséquent, si on pouvoit éviter la punition en se dispensant de pratiquer les vertus, on ne les pratiqueroit point. Non-seulement il n'y a point de père qui veuille être honoré ainsi, ni d'ami qui veuille donner le nom d'amis à ceux qui ne tiendroient à lui que par de tels liens; mais encore il n'y a point de maître qui voulût ni récompenser des domestiques, ni s'affectionner pour eux, ni les choisir pour son service, s'il les voyoit attachés à lui par la seule crainte, sans aucun sentiment de bonne volonté : à plus forte raison doit-on croire que le Dieu qui ne nous a faits capables d'intelligence et d'amour que pour être connu et aimé de nous ne se contente pas d'une crainte servile, et veut que l'amour, qui vient de lui comme de sa source, retourne à lui comme à sa fin.

Je comprends même qu'il ne suffit pas d'aimer ce Dieu comme nous aimons toutes les choses qui nous sont commodes et utiles; il ne s'agit pas de le mettre à notre usage, et de le rapporter à nous; il faut au contraire nous rapporter entièrement à lui seul, ne voulant notre propre bien que par le seul motif de sa gloire, et de la conformité à sa volonté et à son ordre.

LETTRE II.

SUR LE CULTE DE DIEU, L'IMMORTALITÉ DE L'AME ET LE LIBRE ARBITRE.

L'écrit que vous m'avez fait l'honneur de m'envoyer, monsieur, comprend trois questions :

1° L'être infiniment parfait peut-il exiger quelque culte des êtres qui lui sont infiniment inférieurs et disproportionnés?

2° Peut-on démontrer que l'âme de l'homme est immortelle?

3° L'être infiniment parfait peut-il avoir donné à l'homme le libre arbitre, qui est la liberté de renverser l'ordre?

CHAPITRE PREMIER. — *L'être infiniment parfait exige un culte de toutes les créatures intelligentes.*

La vérité de l'existence de l'être infiniment parfait est un principe si lumineux et si fécond, qu'il n'y a qu'à le consulter sans prévention, et qu'à le suivre de bonne foi, pour trouver ce qu'on cherche de cet être nécessaire. Voici les vérités qu'il me semble qu'on en doit tirer.

I. Nous ne pouvons pas douter que cet être si parfait ne s'aime, puisque étant juste, il doit un amour infini à son infinie perfection. J'en conclus que si cet être faisoit quelque ouvrage hors de lui, sans le faire pour l'amour de lui-même, il agiroit moins parfaitement que les êtres imparfaits qui agissent pour l'amour de lui. L'on voit des hommes, qui sont ces êtres imparfaits, se proposer l'être parfait pour fin de leurs ouvrages. Si donc l'être parfait se refusoit injustement ce rapport de ses actions à lui-même, qui se trouve dans les actions des êtres imparfaits, il agiroit moins parfaitement que les hommes pieux. C'est ce qui est visiblement impossible. Il faut donc conclure, avec l'Écriture, que *Dieu a fait toutes choses pour* l'amour de *lui-même* [1]. D'un côté, il est infiniment parfait en soi; de l'autre, il est infiniment juste, puisque la justice entre dans la perfection infinie. Il se doit donc à lui-même tout ce qu'il fait, et il ne lui est permis de rien relâcher de ses droits. Telle est sa grandeur, qu'il ne peut agir que pour lui seul. Il se nomme lui-même le *Dieu jaloux* [2]. La jalousie, qui est déplacée et ridicule dans l'homme, est la justice suprême en Dieu. Il dit, comme il le doit : *Je ne donnerai point ma gloire à un autre* [3]. Il se doit tout, il se rend tout. Tout vient de lui, il faut que tout retourne à lui; autrement l'ordre seroit violé. L'auteur de l'écrit reconnoît que l'être infiniment parfait a tiré du néant les hommes; il doit reconnoître que cet être les a créés pour lui. S'il agissoit sans aucune fin, il agiroit d'une façon aveugle, insensée, où sa sagesse n'auroit aucune part. S'il agissoit pour une fin moins haute que lui, il rabaisseroit son action au-dessous de celle de tout homme vertueux qui agit pour l'Être suprême. Ce seroit le comble de l'absurdité. Concluons donc, sans craindre de nous tromper, que Dieu fait tout pour lui-même.

1. *Prov.* XVI, 4. — 2. *Exod.*, XX, 5 ; XXXIV, 14. — 3. Isai., XLVIII, 11.

II. Cet être suprême, que nous nommons Dieu, ne peut avoir créé les êtres intelligents pour lui qu'en voulant que ces êtres emploient leur intelligence à le connoître et à l'admirer, et leur volonté à l'aimer et à l'obéir. L'ordre ou la justice demande que notre intelligence soit réglée et que notre amour soit juste. Il faut donc que Dieu, ordre et justice suprême, veuille que nous estimions sa perfection infinie plus que notre finie perfection, et que nous aimions cette bonté infinie plus que la bonté finie qu'il met en nous. Voilà le véritable et pur amour de la justice. Nous ne sommes que des biens bornés, participés et dépendants; au lieu que le premier être est le bien unique, source de tous les autres, le bien sans bornes, le bien indépendant. Notre amour pour ce bien doit être aussi en nous un amour unique, source de tout autre amour, un amour sans bornes, un amour indépendant de tout autre amour. Au contraire, l'amour de nous-mêmes doit être un amour dérivé de cet amour primitif, un amour ruisseau de cette source, un amour dépendant, un amour borné et proportionné à la petite parcelle de bien qui nous est échue en partage. Dieu est le tout, et nous ne sommes qu'un rien revêtu par emprunt d'une très-petite parcelle de l'être. Nous sommes, non à nous, mais à celui qui nous a faits, et qui nous a donné tout jusqu'au *moi;* ce *moi* qui nous est si cher, et qui est d'ordinaire notre unique Dieu, n'est, pour ainsi dire, qu'un petit morceau qui veut être le tout. Il rapporte tout à soi, et en ce point il imite Dieu, et s'érige en fausse divinité. Il faut renverser l'idole; il faut rabaisser le *moi*, pour le réduire à sa petite place. Il ne doit occuper qu'un petit coin de l'univers, à proportion du peu de perfection et d'être qu'il possède.

Il viendra en son rang pour être estimé et aimé selon son vrai mérite. Voilà l'amour de la justice, voilà l'ordre. Il faut que Dieu soit mis en la place que le *moi* n'avoit point de honte d'usurper. Voilà ce que Dieu se doit à lui-même, voilà ce qu'il est juste qu'il exige de sa créature capable de connoître et d'aimer. Il faut qu'en la créant, il se propose, pour fin de son ouvrage, de se faire connoître comme vérité infinie, et de se faire aimer comme bonté universelle; en sorte qu'on connoisse en lui toute participation de sa vérité, et qu'on aime en lui toute participation de sa bonté sans bornes. Dès qu'on aura posé ce fondement, tout l'édifice s'élèvera comme de lui-même. Dès que vous supposerez que Dieu seul doit avoir d'abord tout notre amour, et qu'ensuite cet amour ne se répand sur le *moi* que comme sur les autres biens bornés, à proportion de ses bornes, la religion se trouvera toute développée dans notre cœur. Il n'y a qu'à laisser l'homme à son propre cœur, s'il est vrai qu'il ne s'aime que de l'amour de Dieu, et que l'amour-propre n'est plus écouté.

III. En ce cas, il ne reste plus aucune question sur le culte divin. Il n'y a point d'autre culte que l'amour, dit saint Augustin [1] : *nec colitur nisi amando.* C'est le règne de Dieu au dedans de nous : c'est l'adoration en esprit et en vérité; c'est l'unique fin pour laquelle Dieu

1. *Ep.* CXL, *ad Honorat.*, cap. XVIII, n. 45

nous a faits. Il ne nous a donné de l'amour qu'afin que nous l'aimions. Il faut rétablir l'ordre en renversant le désordre qui a prévalu. Il faut mettre Dieu, qui est le tout, en la place que le *moi* occupoit, comme s'il eût été le tout, le centre et la source universelle. Il faut réduire ce *moi* dans son petit coin, comme une foible parcelle du bien emprunté. En même temps il faut rendre à Dieu la place du tout, et avoir honte de l'avoir laissé si longtemps comme un être particulier, avec lequel on veut faire des conditions presque d'égal à égal, pour s'unir à lui, ou pour ne s'y unir pas; pour y chercher son avantage, ou pour se tourner de quelque autre côté. En un mot, il faut mettre Dieu en la place suprême que le *moi* usurpoit sans pudeur, et laisser au *moi* cette petite place où l'on avoit rabaissé et rétréci Dieu. Faites que les hommes pensent de la sorte, tous les doutes sont dissipés, toutes les révoltes du cœur humain sont apaisées, tous les prétextes d'impiété et d'irréligion s'évanouissent. Je ne raisonne point, je ne demande rien à l'homme, je l'abandonne à son amour; qu'il aime de tout son cœur ce qui est infiniment aimable, et qu'il fasse ce qu'il lui plaira; ce qui lui plaira ne pourra être que la plus pure religion. Voilà le culte parfait : *nec colitur nisi amando.* Il ne fera qu'aimer et obéir. *La nation des justes*, dit l'Écriture [1], *n'est qu'obéissance et amour.*

IV. Cet amour, dira-t-on, est un culte intérieur. Mais le culte extérieur, où le trouvera-t-on? Pourquoi supposer que Dieu le demande? Mais ne voit-on pas que le culte extérieur suit nécessairement le culte intérieur de l'amour? Donnez-moi une société d'hommes qui se regardent comme n'étant tous ensemble sur la terre qu'une seule famille, dont le père est au ciel; donnez-moi des hommes qui ne vivent que du seul amour de ce père céleste, qui n'aiment ni le prochain ni eux-mêmes que pour l'amour de lui, et qui ne soient qu'un cœur et une âme : dans cette divine société, n'est-il pas vrai que la bouche parlera sans cesse de l'abondance du cœur? Ils admireront le T ès-Haut, ils aimeront le Très-Bon; ils chanteront ses louanges, ils le béniront pour tous ses bienfaits. Ils ne se borneront pas à l'aimer, ils l'annonceront à tous les peuples de l'univers; ils voudront redresser leurs frères, dès qu'ils les verront tentés, par l'orgueil ou par les passions grossières, d'abandonner le Bien-Aimé. Ils gémiront de voir le moindre refroidissement de l'amour. Ils passeront au delà des mers jusqu'au bout de la terre, pour faire connoître et aimer le Père commun aux peuples égarés qui ont oublié sa grandeur. Qu'appelez-vous un culte extérieur, si celui-là n'en est pas un? Dieu seroit alors *toutes choses en tous* [2]; il seroit le roi, le père, l'ami universel; il seroit la loi vivante des cœurs. On ne parleroit que de lui et pour lui; il seroit consulté, cru et obéi. Hélas! si un roi mortel ou un vil père de famille s'attire par sa sagesse l'estime et la confiance de tous ses enfants, on ne voit à toute heure que des honneurs qui lui sont rendus; il ne faut point demander où est son culte, ni si on lui en doit un. Tout ce qu'on fait pour l'honorer, pour lui obéir, et pour reconnoître ses grâces, est un culte continuel qui

1. *Eccl.*, III, 1. — 2. *I Cor.*, XV, 28.

saute aux yeux. Que seroit-ce donc si les hommes étoient possédés de l'amour de Dieu? Leur société seroit un culte continuel, comme celui qu'on nous dépeint des bienheureux dans le ciel.

V. Il faudroit, dira-t-on, prouver qu'outre l'amour et les vertus qui en sont inséparables, l'homme doit à Dieu des cérémonies réglées et publiques; mais ces cérémonies ne sont point l'essentiel de la religion, qui consiste dans l'amour et dans les vertus. Ces cérémonies sont instituées, non comme étant l'effet essentiel de la religion, mais seulement pour être les signes qui servent à la montrer, à la nourrir en soi-même, et à la communiquer aux autres. Ces cérémonies sont à l'égard de Dieu ce que les marques de respect sont pour un père, que ses enfants saluent, embrassent et servent avec empressement; ou pour un roi qu'on harangue, qu'on met sur un trône, qu'on environne d'une certaine pompe, pour frapper l'imagination des peuples, et devant qui on se prosterne. N'est-il pas évident que les hommes attachés aux sens, et dont la raison est foible, ont encore plus de besoin d'un spectacle pour imprimer en eux le respect d'une majesté invisible et contraire à toutes leurs passions, que pour leur faire respecter une majesté visible qui éblouit leurs foibles yeux, et qui flatte leurs passions grossières? on sent la nécessité du spectacle d'une cour pour un roi, et on ne veut pas reconnoître la nécessité infiniment plus grande d'une pompe pour le culte divin. C'est ne connoître pas le besoin des hommes, et s'arrêter à l'accessoire après avoir admis le principal.

VI. Aussi voyons-nous que tous les peuples qui ont adoré quelque divinité ont fixé leur culte à quelques démonstrations extérieures, qu'on nomme des cérémonies. Dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime et le communique dans toute la société. Le genre humain jusqu'à Moïse faisoit des offrandes et des sacrifices. Moïse en a institué dans l'Église judaïque. La chrétienne en a reçu de Jésus-Christ. Qu'on tue des animaux, qu'on brûle de l'encens, ou qu'on offre les fruits de la terre, qu'importe, pourvu que les hommes aient des signes par lesquels ils marquent leur amour pour Dieu? Tous les biens de la nature sont ses dons. On lui rend ce qu'on en a reçu, pour confesser qu'on le tient de lui. Par ces signes on se rappelle la majesté de Dieu et ses bienfaits; on s'excite mutuellement à le prier, à le louer, à espérer en lui; on cherche une certaine uniformité de signes, qui représente l'union des cœurs, et qui empêche le désordre dans le culte commnn. Quand Dieu n'a point réglé ces cérémonies par des lois écrites, les hommes ont suivi la tradition dès l'origine du genre humain. Quand Dieu a réglé ces cérémonies par des lois écrites, les hommes ont dû les observer inviolablement. Les protestants mêmes, qui ont tant critiqué nos cérémonies, n'ont pu s'empêcher d'en retenir beaucoup; tant il est vrai que les hommes en ont besoin. Il faut des cérémonies, non qui amusent et où l'on prenne le change, mais qui aident à nous recueillir et à rappeler le souvenir des grâces de Dieu. Voilà le vrai culte de Dieu. Quiconque le concevroit autrement le connoîtroit fort mal.

VII. On n'a qu'à comparer maintenant ces deux divers plans. Dans l'un, chacun reconnoissant le vrai Dieu, l'honoreroit intérieurement à

sa mode, sans en donner aucun signe au reste des hommes; dans l'autre, on a un culte commun, par lequel chacun se recueille, nourrit son amour, édifie ses frères, annonce Dieu aux hommes qui l'ignorent ou qui l'oublient. Que ce spectacle est aimable et touchant! N'est-il pas clair que le second plan est mille fois plus digne de l'être infiniment parfait, et plus accommodé au besoin des hommes que le premier? Quiconque sera bien résolu à préférer Dieu à soi et à porter le joug du Seigneur, n'hésitera jamais entre ces deux plans.

VIII. On objecte que Dieu est infiniment au-dessus de l'homme, qu'il n'y a aucune proportion entre eux, que Dieu n'a pas besoin de notre culte; qu'enfin ce culte d'une volonté bornée est indigne de l'être infini en perfection. Il est vrai que Dieu n'a aucun besoin de notre culte, sans lequel il est heureux, parfait, et se suffisant à lui-même : mais il peut vouloir ce culte, lequel, quoique imparfait, n'est pas indigne de lui; et ce ne peut être que pour ce culte qu'il nous a créés. Quand il s'agit de savoir ce qui convient ou ce qui ne convient pas à l'être infini, il ne faut pas le vouloir pénétrer par notre foible et courte raison. Le fini ne sauroit comprendre l'infini. C'est de l'infini même qu'il faut apprendre ce qu'il peut vouloir ou ne vouloir pas. Or le fait évident décide : d'un côté nous ne pouvons pas douter que l'être infini ne nous ait créés; de l'autre, nous voyons clairement qu'il ne peut point avoir eu, en nous créant, une fin plus noble et plus haute que celle de se faire connoître et aimer par nous. Il est inutile de dire que cette connoissance, cet amour borné sont une fin disproportionnée à la perfection infinie de Dieu. Quelque imparfaite que soit cette fin, elle est néanmoins sans doute la plus parfaite que Dieu ait pu se proposer en nous créant. Pour lever toute la difficulté, il faut distinguer ce que la créature peut faire d'avec la complaisance que Dieu en tire. L'action de la créature qui connoît et qui aime Dieu est toujours nécessairement imparfaite, comme la créature même qui la produit; elle est toujours infiniment au-dessous de Dieu. Mais cette action de connoître et d'aimer Dieu est la plus noble et la plus parfaite opération que Dieu puisse tirer de sa créature, et qu'il puisse se proposer comme la fin de son ouvrage. Si Dieu ne pouvoit tirer du néant aucune créature, qu'à condition d'en tirer quelque opération aussi parfaite que la Divinité, il ne pourroit jamais tirer du néant aucune créature, car il n'y en a aucune qui puisse produire aucune opération aussi parfaite que Dieu.

Le fait est néanmoins indubitable; savoir, que Dieu a tiré du néant des créatures : il faut donc évidemment qu'il se soit borné à tirer de ses créatures l'opération la plus noble et la plus parfaite que leur nature bornée et imparfaite peut produire. Or, cette opération, la plus parfaite du genre humain, est la connoissance et l'amour de Dieu. Ce que Dieu tire de l'homme ne peut être qu'imparfait comme l'homme même. mais Dieu en tire ce que l'homme peut produire de plus parfait; et il suffit, pour l'accomplissement de l'ordre, que Dieu tire de sa créature ce qu'il en peut tirer de meilleur dans les bornes où il la fixe. Alors il est content de son ouvrage; sa puissance a fait ce que sa sagesse demande. Il se complaît dans sa créature, et c'est cette complaisance qui

est sa véritable fin. Or cette complaisance n'est pas distinguée de lui; ainsi, à proprement parler, il est lui-même sa fin. L'action finie de la créature n'est que le sujet de sa complaisance; c'est sa sagesse en laquelle il se complaît; et cette complaisance est infiniment parfaite comme lui, puisqu'elle est infiniment juste et sage.

IX. Nous ne saurions douter que les hommes ne connoissent Dieu, et que plusieurs d'entre eux ne l'aiment, ou du moins ne désirent de l'aimer. Il est donc plus clair que le jour que Dieu a voulu se faire connoître et se faire aimer : car si Dieu n'avoit pas voulu nous communiquer sa connoissance et son amour, nous ne pourrions jamais ni le connoître ni l'aimer. Je demande pourquoi est-ce que Dieu nous a donné cette capacité de le connoître et de l'aimer? Il est manifeste que c'est le plus précieux de tous ses dons. Nous l'a-t-il accordé d'une manière aveugle et sans raison, par pur hasard, sans vouloir que nous en fissions aucun usage? Il nous a donné des yeux corporels pour voir la lumière du jour. Croirons-nous qu'il nous a donné les yeux de l'esprit, qui sont capables de connoître son éternelle vérité, sans vouloir qu'elle soit connue de nous? J'avoue que nous ne pouvons ni connoître ni aimer infiniment l'infinie perfection. Notre plus haute connoissance demeurera toujours infiniment imparfaite, en comparaison de l'être infiniment parfait. En un mot, quoique nous connoissions Dieu, nous ne pouvons jamais le comprendre; mais nous le connoissons tellement, que nous disons tout ce qu'il n'est point, et que nous lui attribuons les perfections qui lui conviennent, sans aucune crainte de nous tromper. Il n'y a aucun être dans la nature que nous confondions avec Dieu; et nous savons le représenter avec son caractère d'infini, qui est unique et incommunicable. Il faut que nous le connoissions bien distinctement, puisque la clarté de son idée nous force à le préférer à nous-mêmes. Une idée qui va jusqu'à détrôner le *moi* doit être bien plus puissante sur l'homme aveuglé et idolâtre de lui-même. Jamais idée ne fut si combattue, jamais idée ne fut si victorieuse. Jugeons de sa force par l'aveu qu'elle arrache de nous contre nous-mêmes. Rien n'est si étonnant que l'idée de Dieu, que je porte au fond de moi-même; c'est l'infini contenu dans le fini. Ce que j'ai au dedans de moi me surpasse sans mesure. Je ne comprends pas comment je puis l'avoir dans mon esprit; je l'y ai néanmoins. Il est inutile d'examiner comment je puis l'avoir, puisque je l'ai. Le fait est clair et décisif. Cette idée ineffaçable et incompréhensible de l'être divin est ce qui me fait ressembler à lui, malgré mon imperfection et ma bassesse. Comme il se connoit et s'aime infiniment, je le connois et l'aime selon ma mesure. Je ne puis connoître l'infini que par une connoissance finie, et je ne puis l'aimer que d'un amour fini comme moi : mais je le connois néanmoins comme étant infini, et je l'aime du plus grand amour dont il m'a rendu capable. Je voudrois ne pouvoir mettre aucune borne à mon amour pour une perfection qui n'est point bornée. Il est vrai, encore une fois, que cette connoissance et cet amour n'ont point une perfection égale à leur objet; mais l'homme qui connoît et qui aime Dieu selon toute sa mesure de connoissance et d'amour, est incomparablement plus digne de cet

être parfait que l'homme qui seroit comme sans Dieu en ce monde, ne songeant ni à le connoître ni à l'aimer. Voilà deux divers plans de l'ouvrage de Dieu. L'un est aussi digne de sa sagesse et de sa bonté qu'on le peut concevoir : l'autre n'en est nullement digne, et n'a aucune fin raisonnable; il est facile de conclure quel est celui que Dieu a suivi.

X. L'homme, en se rabaissant, ne cherche que l'indépendance; c'est une humilité trompeuse et hypocrite. On veut s'exagérer à soi-même sa bassesse, son néant, et la disproportion infinie qui est entre Dieu et soi, pour secouer le joug de Dieu, et pour devenir une espèce de petite divinité à sa mode, en contentant toutes ses passions déréglées, et se faisant le centre de tout ce qui est autour de soi. On est ravi de mettre Dieu dans une supériorité et une disproportion infinie, où il ne daigne ni nous observer, ni nous rapporter à sa gloire, ni s'intéresser à nous, ni nous redresser, ni nous perfectionner, ni nous récompenser, ni nous punir. Mais ne voit-on pas que la distance infinie qui est entre Dieu et nous ne l'empêche point d'être sans cesse tout auprès et au dedans de nous, et que c'est même cette perfection, infiniment supérieure à la nôtre, qui le met en état de faire toutes choses en nous, et d'être plus près de nous que nous-mêmes? Comment veut-on que celui qui fait que nos yeux voient, que nos oreilles entendent, que notre esprit connoît, et que notre volonté aime, ne soit pas attentif à tout ce qu'il opère au dedans de nous? Comment peut-il ne s'intéresser pas à ce qu'il prend soin d'y faire à tout moment? Cette attention ne coûte rien à une intelligence et une bonté infinie. En elle tout est action, et tout est repos. Nous voudrions imaginer un Dieu si éloigné de nous, si hautain et si indifférent dans sa hauteur, qu'il ne daigne pas veiller sur les hommes, et que chacun, sans être gêné par ses regards, puisse vivre sans règle, au gré de son orgueil et de ses passions. En faisant semblant d'élever Dieu de la sorte, on le dégrade : car on en fait un Dieu indolent sur le bien et sur le mal, sur le vice et sur la vertu de ses créatures, sur le désordre du monde qu'il a formé. En faisant semblant de s'abaisser soi-même, on s'érige en divinité, on renverse toute subordination, on se donne toute licence, on se promet toute impunité, on veut se mettre au-dessus de sa raison même.

Encore une fois, comparez ces deux plans, dont l'un nous présente un Dieu sage, bon, vigilant, qui arrange, qui corrige, qui récompense, qui veut être connu, aimé, obéi; et dont l'autre nous présente un Dieu insensible à notre conduite, qui n'est touché ni de la vertu, ni du vice, ni de la raison suivie, ni de la raison violée par ses créatures; qui abandonne l'homme au gré de son orgueil insensé et de tous ses désirs brutaux, qui le néglige après l'avoir fait, et qui ne se soucie d'en être ni connu, ni aimé, quoiqu'il lui ait donné de quoi le connoître et de quoi l'aimer : comparez ces deux plans, et je vous défie de ne préférer pas le premier au second.

Chap. II. — *L'âme de l'homme est immortelle.*

Cette question ne sera point difficile à éclaircir, dès qu'on voudra la réduire à ses bornes, et la séparer de ce qui va plus loin.

I. Il est vrai que l'âme de l'homme n'est point un être constant par soi-même, et qui ait une existence nécessaire : il n'y a qu'un être qui ait l'existence par soi, qui ne puisse jamais la perdre, et qui la donne, comme il lui plaît, à tous les autres. Dieu n'auroit besoin d'aucune action pour anéantir l'âme de l'homme; il n'auroit qu'à laisser cesser un moment l'action par laquelle il continue sa création en chaque moment, pour la replonger dans l'abîme du néant d'où il l'a tirée; comme un homme n'a besoin que de lâcher la main pour laisser tomber une pierre qu'il tient en l'air : elle tombe d'abord par son propre poids. La question qu'on peut faire raisonnablement ne consiste donc nullement à savoir si l'âme de l'homme peut être anéantie, en cas que Dieu le veuille; il est manifeste qu'elle peut l'être, et il ne s'agit que de la volonté de Dieu à cet égard.

II. Il s'agit de savoir si l'âme a en soi des causes naturelles de destruction qui fassent finir son existence après un certain temps; et si on peut démontrer philosophiquement que l'âme n'a point en soi de telles causes. En voici la preuve négative. Dès qu'on a supposé la distinction très-réelle du corps et de l'âme, on est tout étonné de leur union; et ce n'est que par la seule puissance de Dieu qu'on peut concevoir comment il a pu unir et faire opérer de concert ces deux natures si dissemblables. Les corps ne pensent point; les âmes ne sont ni divisibles, ni étendues, ni figurées, ni revêtues des propriétés corporelles. Demandez à toute personne sensée si la pensée qui est en elle est ronde ou carrée, blanche ou jaune, chaude ou froide; divisible en six ou en douze morceaux : cette personne, au lieu de vous répondre sérieusement, se mettra à rire. Demandez-lui si les atomes dont son corps est composé sont sages ou fous, s'ils se connoissent, s'ils sont vertueux, s'ils ont de l'amitié les uns pour les autres, si les atomes ronds ont plus d'esprit et de vertu que les atomes carrés : cette personne rira encore et ne pourra pas croire que vous lui parliez sérieusement. Allez plus loin : supposez des atomes de la figure qu'il lui plaira; dites-lui qu'elle les subtilise tant qu'elle voudra et demandez-lui s'il viendra enfin un moment où les atomes, après avoir été sans aucune connoissance, commenceront tout à coup à se connoître, à connoître tout ce qui les environne et à dire en eux-mêmes : « Je crois ceci, mais je ne crois pas cela; j'aime un tel objet et je hais l'autre : » cette personne trouvera que vous lui faites des questions puériles; elle en rira, comme des métamorphoses ou des contes les plus extravagants. Le ridicule de ces questions montre parfaitement qu'il n'entre aucune des propriétés du corps dans l'idée que nous avons d'un esprit, et qu'il n'entre aucune des propriétés de l'esprit ou être pensant dans l'idée que nous avons du corps ou être étendu. La distinction réelle et l'entière dissemblance de nature de ces deux êtres étant ainsi établies, on ne doit nullement s'étonner que leur union, qui ne consiste que

dans une espèce de concert ou de rapport mutuel entre les pensées de l'un ou les mouvements de l'autre, puisse cesser sans qu'aucun de ces deux êtres cesse d'exister : il faut, au contraire, s'étonner comment deux êtres de nature si dissemblable peuvent demeurer quelque temps dans ce concert d'opérations. A quel propos concluroit-on donc que l'un de ces deux êtres seroit anéanti dès que leur union, qui leur est si peu naturelle, viendroit à cesser? Représentons-nous deux corps qui sont absolument de même nature; séparez-les, vous ne détruisez ni l'un ni l'autre. Bien plus, l'existence de l'un ne peut jamais prouver l'existence de l'autre, et l'anéantissement de l'autre ne peut jamais prouver l'anéantissement du premier. Quoiqu'on les suppose semblables en tout, leur distinction réelle suffit pour démontrer qu'ils ne sont jamais l'un à l'autre une cause d'existence ou d'anéantissement : par la raison que l'un n'est pas l'autre, il peut exister ou être anéanti sans cet autre corps. Leur distinction fait leur indépendance mutuelle. Que si l'on doit raisonner ainsi de deux corps qu'on sépare et qui sont entièrement de même nature, à combien plus forte raison doit-on raisonner de même d'un esprit et d'un corps dont l'union n'a rien de naturel, tant leurs natures sont dissemblables en tout! D'un côté, la cessation d'une union si accidentelle à ces deux natures ne peut être ni à l'une ni à l'autre une cause d'anéantissement; de l'autre, l'anéantissement même de l'un de ces deux êtres ne seroit en aucune façon une raison ou cause d'anéantissement pour l'autre. Un être qui n'est nullement la cause de l'existence de l'autre ne peut pas être la cause de son anéantissement. Il est donc clair comme le jour que la désunion du corps et de l'âme ne peut opérer l'anéantissement ni de l'âme ni du corps, et que l'anéantissement même du corps n'opéreroit rien pour faire cesser l'existence de l'âme.

III. L'union du corps et de l'âme ne consistant que dans un concert ou rapport mutuel entre les pensées de l'une et les mouvements de l'autre, il est facile de voir ce que la cessation de ce concert doit opérer. Ce concert n'est point naturel à ces deux êtres si dissemblables et si indépendants l'un de l'autre. Il n'y a même que Dieu qui ait pu, par une volonté purement arbitraire et toute-puissante, assujettir deux êtres, si divers en nature et en opérations, à ce concert pour opérer ensemble. Faites cesser la volonté purement arbitraire et toute-puissante de Dieu, ce concert, pour ainsi dire si forcé, cesse aussitôt, comme une pierre tombe par son propre poids dès qu'une main ne la tient plus en l'air : chacune de ces deux parties rentre dans son indépendance naturelle d'opération à l'égard de l'autre. Il doit arriver de là que l'âme, loin d'être anéantie par cette désunion qui ne fait que la remettre dans son état naturel, est alors libre de penser indépendamment de tous les mouvements du corps; de même que je suis libre de marcher tout seul, comme il me plaît, dès qu'on m'a détaché d'un autre homme avec lequel une puissance supérieure me tenoit enchaîné. La fin de cette union n'est qu'un dégagement et qu'une liberté, comme l'union n'étoit qu'une gêne et qu'un pur assujettissement : alors l'âme doit penser indépendamment de tous les mouvements du corps, comme

on suppose, dans la religion chrétienne, que les anges, qui n'ont jamais été unis à des corps, pensent dans le ciel. Pourquoi donc craindroit-on l'anéantissement de l'âme dans cette désunion, qui ne peut opérer que l'entière liberté de ses pensées?

IV. De son côté, le corps n'est point anéanti. Il n'y a pas le moindre atome qui périsse. Il n'arrive, dans ce qu'on appelle la *mort*, qu'un simple dérangement d'organes; les corpuscules les plus subtils s'exhalent; la machine se dissout et se déconcerte : mais en quelque endroit que la corruption ou le hasard en écarte les débris, aucune parcelle ne cesse jamais d'exister; et tous les philosophes sont d'accord pour supposer qu'il n'arrive jamais dans l'univers l'anéantissement du plus vil et du plus imperceptible atome. A quel propos craindroit-on l'anéantissement de cette autre substance très-noble et très-pensante que nous appelons l'*âme?* Comment pourroit-on s'imaginer que le corps, qui ne s'anéantit nullement, anéantisse l'âme qui est plus noble que lui, qui lui est étrangère et qui en est absolument indépendante? La désunion de ces deux êtres ne peut pas plus opérer l'anéantissement de l'un que de l'autre. On suppose sans peine que nul atome du corps n'est anéanti dans le moment de cette désunion des deux parties : pourquoi donc cherche-t-on avec tant d'empressement des prétextes pour croire que l'âme, qui est incomparablement plus parfaite, est anéantie? Il est vrai qu'en tout temps Dieu est tout-puissant pour l'anéantir, s'il le veut; mais il n'y a aucune raison de croire qu'il le veuille faire dans le temps de la désunion du corps, plutôt que dans le temps de l'union. Ce qu'on appelle la *mort* n'étant qu'un simple dérangement des corpuscules qui composent les organes, on ne peut pas dire que ce dérangement arrive dans l'âme comme dans le corps. L'âme, étant un être pensant, n'a aucune des propriétés corporelles : elle n'a ni parties, ni figure, ni situation des parties entre elles, ni mouvement ou changement de situation. Ainsi nul dérangement ne peut lui arriver. L'âme, qui est le moi pensant et voulant, est un être simple, un en soi, et indivisible. Il n'y a jamais dans un même homme deux moi, ni deux moitiés du même moi. Les objets arrivent à l'âme par divers organes, qui font les différentes sensations : mais tous ces divers canaux aboutissent à un centre unique, où tout se réunit. C'est le moi qui est tellement un, que c'est par lui seul que chaque homme a une véritable unité, et n'est pas plusieurs hommes. On ne peut point dire de ce moi qui pense et qui veut qu'il a diverses parties jointes ensemble, comme le corps est composé de membres liés entre eux. Cette âme n'a ni figure, ni situation, ni mouvement local, ni couleur, ni chaleur, ni dureté, ni aucune autre qualité sensible. On ne la voit point, on ne l'entend point, on ne la touche point; on conçoit seulement qu'elle pense et veut, comme la nature du corps est d'être étendu, divisible et figuré. Dès qu'on suppose la réelle distinction du corps et de l'âme, il faut conclure sans hésiter que l'âme n'a ni composition, ni divisibilité, ni figure, ni situation de parties, ni par conséquent arrangement d'organes. Pour le corps, qui a des organes, il peut perdre cet arrangement de parties, changer de figure et être déconcerté : mais pour

l'âme, elle ne sauroit jamais perdre cet arrangement qu'elle n'a pas, et qui ne convient point à sa nature.

V. On pourroit dire que l'âme n'étant créée que pour être unie avec le corps, elle est tellement bornée à cette société, que son existence empruntée cesse dès que sa société avec le corps finit. Mais c'est parler sans preuve et en l'air, que de supposer que l'âme n'est créée qu'avec une existence entièrement bornée au temps de sa société avec le corps. Où prend-on cette pensée bizarre, et de quel droit la suppose-t-on, au lieu de la prouver ? Le corps est sans doute moins parfait que l'âme, puisqu'il est plus parfait de penser que de ne penser pas; nous voyons néanmoins que l'existence du corps n'est point bornée à la durée de sa société avec l'âme : après que la mort a rompu cette société, le corps existe encore jusque dans les moindres parcelles. On voit seulement deux choses : l'une est que le corps se divise et se dérange; c'est ce qui ne peut arriver à l'âme, qui est simple, indivisible et sans arrangement; l'autre est que le corps ne se meut plus avec dépendance des pensées de l'âme. Ne faut-il pas conclure que tout de même, à plus forte raison, l'âme continue à exister de son côté, et qu'elle commence alors à penser indépendamment des opérations du corps? L'opération suit l'être, comme tous les philosophes en conviennent. Ces deux natures sont indépendantes l'une de l'autre, tant en nature qu'en opération. Comme le corps n'a pas besoin des pensées de l'âme pour être mû, l'âme n'a aucun besoin des mouvements du corps pour penser. Ce n'étoit que par accident que ces deux êtres si dissemblables et si indépendants étoient assujettis à opérer de concert : la fin de leur société passagère les laisse opérer librement chacun selon sa nature, qui n'a aucun rapport à celle de l'autre.

VI. Enfin il ne s'agit que de savoir si Dieu, qui est le maître d'anéantir l'âme de l'homme ou de continuer sans fin son existence, a voulu cet anéantissement ou cette conservation. Il n'y a nulle apparence de croire qu'il veuille anéantir les âmes, lui qui n'anéantit pas le moindre atome dans tout l'univers; il n'y a nulle apparence qu'il veuille anéantir l'âme dans le moment où il la sépare du corps, puisqu'elle est un être entièrement étranger à ce corps et indépendant de lui. Cette séparation n'étant que la fin d'un assujettissement à un certain concert d'opérations avec le corps, il est manifeste que cette séparation est la délivrance de l'âme et non la cause de son anéantissement. Il faut néanmoins avouer que nous devrions croire cet anéantissement si extraordinaire et si difficile à comprendre, supposé que Dieu lui-même nous l'apprît par sa parole. Ce qui dépend de sa volonté arbitraire ne peut nous être découvert que par lui. Ceux qui veulent croire la mortalité de l'âme, contre toute vraisemblance, doivent nous prouver que Dieu a parlé pour nous en assurer. Ce n'est nullement à nous à leur prouver que Dieu ne veut point faire cet anéantissement; il nous suffit de supposer que l'âme de l'homme, qui est le plus parfait des êtres que nous connoissons après Dieu, doit sans doute beaucoup moins perdre son existence que les autres vils êtres qui nous environnent : or l'anéantissement du moindre atome est sans exemple dans tout l'univers depuis la

création; donc il nous suffit de supposer que l'âme de l'homme est, comme le moindre atome, hors de tout danger d'être anéantie. Voilà le préjugé le plus raisonnable, le plus constant, le plus décisif. C'est à nos adversaires à venir nous en déposséder par des preuves claires et décisives. Or ils ne peuvent jamais le prouver que par une déclaration positive de Dieu même. Quand un homme doit très-vraisemblablement avoir pensé en faveur de son ami intime ce qu'il pense en toute occasion en faveur des derniers d'entre les hommes qui lui sont les plus indifférents, chacun est en droit de croire qu'il pense de même pour cet intime ami, à moins qu'il ne déclare le contraire. De plus, sa volonté libre et purement arbitraire ne peut être connue que par lui seul. Quand je suis libre de sortir de ma chambre ou d'y demeurer, il n'y a que moi qui puisse apprendre à mes domestiques la résolution libre que j'ai prise là-dessus pour l'un ou pour l'autre parti. Il est donc manifeste que nos adversaires devroient nous prouver par quelque déclaration de Dieu même, qu'il eût fait contre l'âme de l'homme une exception toute singulière à sa loi générale de n'anéantir aucun être, et de conserver l'existence du moindre atome. Qu'on se taise donc, ou qu'on nous montre une déclaration de Dieu pour cette exception de sa loi générale.

VII. Nous produisons le livre qui porte toutes les marques de divinité, puisque c'est lui qui nous a appris à connoître et à aimer souverainement le vrai Dieu. C'est dans ce livre que Dieu parle si bien en Dieu, quand il dit : *Je suis celui qui est.* Nul autre livre n'a peint Dieu d'une manière digne de lui. Les dieux d'Homère sont l'opprobre et la dérision de la divinité. Le livre que nous avons en main, après avoir montré Dieu tel qu'il est, nous enseigne le seul culte digne de lui. Il ne s'agit point de l'apaiser par le sang des victimes : il faut l'aimer plus que soi; il faut ne s'aimer plus que pour lui et que de son amour; il faut se renoncer pour lui et préférer sa volonté à la nôtre; il faut que son amour opère en nous toutes les vertus et n'y souffre aucun vice. C'est ce renversement total du cœur de l'homme que l'homme n'auroit jamais pu imaginer : il n'auroit jamais inventé une telle religion, qui ne lui laisse pas même sa pensée et son vouloir, et qui le fait être tout à autrui. Lors même qu'on lui propose cette religion avec la plus suprême autorité, son esprit ne peut la concevoir, sa volonté se révolte et tout son fond est irrité. Il ne faut pas s'en étonner, puisqu'il s'agit de démonter tout l'homme, de dégrader le moi, de briser cette idole, de former un homme nouveau, et de mettre Dieu en la place du moi pour en faire la source et le centre de tout notre amour. Toutes les fois que l'homme inventera une religion, il la fera bien différente; l'amour-propre la dictera; il la fera toute pour lui, et celle-ci ne lui laisse rien. Celle-ci est néanmoins si juste, que ce qui nous soulève le plus contre elle est précisément ce qui doit le plus nous convaincre de sa vérité. Dieu tout, à qui tout est dû; et la créature rien, à qui rien ne doit demeurer qu'en Dieu et pour Dieu. Toute religion qui ne va pas jusque-là est indigne de Dieu, ne redresse point l'homme et porte un caractère de fausseté tout manifeste. Il n'y a sur la terre

qu'un seul livre original qui fasse consister la religion à aimer Die plus que soi et à se renoncer pour lui : les autres qui répètent cette grande vérité l'ont tirée de celui-ci. Toute vérité nous est enseignée dans cette vérité fondamentale. Le livre qui a fait connoître ainsi au monde le tout de Dieu, le rien de l'homme, avec le culte de l'amour, ne peut être que divin. Ou il n'y a aucune religion, ou celle-là est la seule véritable. De plus, ce livre, si divin par sa doctrine, est plein de prophéties dont l'accomplissement saute aux yeux du monde entier, comme la réprobation du peuple juif et la vocation des peuples idolâtres au culte du vrai Dieu par le Messie. D'ailleurs ce livre est autorisé par des miracles innomblables, faits au grand jour, en divers siècles, à la vue des plus grands ennemis de la religion. Enfin, ce livre a fait tout ce qu'il dit; il a changé la face du monde; il a peuplé les déserts de solitaires qui ont été des anges dans des corps mortels; il a fait fleurir, jusque dans le monde le plus impie et le plus corrompu, les vertus les plus pénibles et les plus aimables : il a persuadé à l'homme idolâtre de soi de se compter pour rien et d'aimer seulement un être invisible. Un tel livre doit être lu, comme s'il étoit descendu du ciel sur la terre. C'est ce livre où Dieu nous déclare une vérité qui est déjà si vraisemblable par elle-même. Le même Dieu tout bon et tout-puissant, qui pourroit seul nous ôter la vie éternelle, nous la promet; c'est par l'attente de cette vie sans fin qu'il a appris à tant de martyrs à mépriser la vie courte, fragile et misérable de leur corps.

VIII. N'est-il pas naturel que Dieu, qui éprouve dans cette courte vie chaque homme pour le vice et pour la vertu, et qui laisse souvent les impies achever leur cours dans la prospérité, pendant que les justes vivent et meurent dans le mépris et dans la douleur, réserve à une autre vie le châtiment des uns et la récompense des autres? C'est ce que le livre divin nous enseigne. Merveilleuse et consolante conformité entre les oracles de l'Écriture et la vérité que nous portons empreinte au fond de nous-mêmes! Tout est d'accord, la philosophie, l'autorité suprême des promesses, le sentiment intime de la vérité dans nos cœurs.

D'où vient donc que les hommes sont si indociles et si incrédules sur l'heureuse nouvelle de leur immortalité? Les impies leur disent qu'ils sont sans espérance, et qu'ils vont être abîmés dans peu de jours à jamais dans le gouffre du néant : ils s'en réjouissent, ils triomphent de leur prochaine extinction, eux qui s'aiment si éperdument : ils sont charmés de cette doctrine pleine d'horreur. Ils ont un goût de désespoir. D'autres leur disent qu'ils ont une ressource de vie éternelle, et ils s'irritent contre cette ressource; elle les aigrit; ils craignent d'en être convaincus. Ils tournent toute leur subtilité à chicaner contre ces preuves décisives. Ils aiment mieux périr en se livrant à leur orgueil insensé et à leurs passions brutales, que vivre éternellement, en se contraignant pour embrasser la vertu. O frénésie monstrueuse! ô amour-propre extravagant, qui se tourne contre soi-même! O homme devenu ennemi de soi, à force de s'aimer sans règle!

CHAP. III. — *Du libre arbitre de l'homme.*

Cette question sera bientôt décidée, si on veut l'examiner avec la même modération et aussi sobrement qu'on examine toutes les questions les plus importantes dans l'usage de la vie humaine.

I. Il ne s'agit point d'examiner si Dieu n'auroit pas pu créer l'homme sans lui donner la liberté, et en le nécessitant à vouloir toujours le bien, comme on suppose dans le christianisme que les bienheureux dans le ciel sont sans cesse nécessités à aimer Dieu. Qui est-ce qui peut douter que Dieu n'ait été le maître absolu de créer d'abord les hommes dans cet état, et de les y fixer à jamais?

II. J'avoue qu'on ne peut point démontrer par la nature de notre âme, ni par les règles de l'ordre suprême, que Dieu n'ait point mis tout le genre humain dans cet état d'une heureuse et sainte nécessité. Il faut convenir qu'il n'y a qu'une volonté entièrement libre, et arbitraire en Dieu, qui ait décidé pour faire l'homme libre, c'est-à-dire exempt de toute nécessité, sans le fixer dans une heureuse nécessité de vouloir toujours le bien.

III. Ce qui décide est la conviction intime où nous sommes sans cesse de notre liberté. Notre raison ne consiste que dans nos idées claires. Nous ne pouvons que les consulter attentivement, pour conclure qu'une proposition est vraie ou fausse. Il ne dépend pas de nous de croire que le oui est le non, qu'un cercle est un triangle, qu'une vallée est une montagne, que la nuit est le jour. D'où vient qu'il nous est absolument impossible de confondre ces choses? C'est que l'exercice de la raison se réduit à consulter nos idées, et que l'idée d'un cercle est absolument différente de celle d'un triangle; que celle d'une vallée exclut celle d'une montagne; et que celle du jour est opposée à celle de la nuit. Raisonnez tant qu'il vous plaira, je vous défie de former aucun doute sérieux contre aucune de vos idées claires. Vous ne jugez jamais d'aucune d'elles, mais c'est par elles que vous jugez; et elles sont la règle immuable de tous vos jugements. Vous ne vous trompez qu'en ne les consultant pas avec assez d'exactitude. Si vous n'affirmiez que ce qu'elles présentent, si vous ne niiez que ce qu'elles excluent avec clarté, vous ne tomberiez jamais dans la moindre erreur : vous suspendriez votre jugement, dès que l'idée que vous consulteriez ne vous paroîtroit pas assez claire; et vous ne vous rendriez jamais qu'à une clarté invincible. Encore une fois, tout l'exercice de la raison se réduit à cette consultation d'idées. Ceux qui rejettent spéculativement cette règle ne s'entendent pas eux-mêmes, et suivent sans cesse, par nécessité, dans la pratique, ce qu'ils rejettent dans la spéculation. Le principe fondamental de toute raison étant posé, je soutiens que notre libre arbitre est une de ces vérités dont tout homme qui n'extravague pas a une idée si claire, que l'évidence en est invincible. On peut bien disputer du bout des lèvres et par passion contre cette vérité, dans une école, comme les pyrrhoniens ont disputé ridiculement sur la vérité de leur propre existence, pour douter de tout sans exception; mais on peut dire de ceux qui contestent le libre arbitre ce qui

a été dit des pyrrnoniens : C'est une secte, non de philosophes, mais de menteurs. Ils se vantent de douter, quoique le doute ne soit nullement en leur pouvoir. Tout homme sensé, qui se consulte et qui s'écoute, porte au dedans de soi une décision invincible en faveur de sa liberté. Cette idée nous représente qu'un homme n'est coupable que quand il fait ce qu'il peut s'empêcher de faire, c'est-à-dire ce qu'il fait par le choix de sa volonté, sans y être déterminé inévitablement et invinciblement par quelque autre cause distinguée de sa volonté. Voilà, dit saint Augustin[1], une vérité pour l'éclaircissement de laquelle on n'a aucun besoin d'approfondir les raisonnements des libres. C'est ce que la nature crie; c'est ce qui est empreint au fond de nos cœurs par la libéralité de la nature; c'est ce qui est plus clair que le jour; c'est ce que tous les hommes connoissent, depuis l'école où les enfants apprennent à lire jusqu'au trône du sage Salomon; c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes; ce que les évêques enseignent dans les lieux sacrés, et ce que le genre humain annonce dans tout l'univers.

Le doute ne sauroit être plus sincère et plus sérieux sur la liberté que sur l'existence des corps qui nous environnent. Dans la dispute, l'imagination s'échauffe, on s'impose à soi-même; on se fait accroire qu'on doute, et on embrouille, à force de vains sophismes, les vérités les plus palpables : mais dans la pratique on suppose la liberté comme on suppose qu'on a des bras, des jambes, un corps, et qu'on est environné d'autres corps contre lesquels il ne faut pas aller choquer le sien. Raisonnez tant qu'il vous plaira sur vos idées claires; il faut ou les suivre sans crainte de se tromper, ou être absolument pyrrhonien. Le doute universel est insoutenable. Quand même nos idées claires devroient nous tromper, il est inutile de délibérer pour savoir si nous les suivrons ou si nous ne les suivrons pas : leur évidence est invincible, elle entraîne notre jugement; et si elles nous trompent, nous sommes dans une nécessité invincible d'être trompés. En ce cas, nous ne nous trompons pas nous-mêmes; c'est une puissance supérieure à la nôtre qui nous trompe et qui nous dévoue à l'erreur. Que pouvons-nous faire sinon suivre notre raison? et si c'est elle-même qui nous trompe, qui est-ce qui nous détrompera? avons-nous au dedans de nous une autre raison supérieure à notre raison même, par le secours de laquelle nous puissions nous défier d'elle et la redresser? Cette raison se réduit à nos idées, que nous consultons et comparons ensemble. Pouvons-nous, par le secours de nos seules idées, mettre en doute nos idées mêmes? Avons-nous une seconde raison pour corriger en nous la première? Non, sans doute. Nous pouvons bien suspendre notre conclusion quand ces idées sont obscures, et quand leur obscurité nous laisse en suspens; mais quand elles sont claires comme cette vérité, *deux et deux font quatre*, le doute seroit non un usage de la raison, mais un délire. Si c'est se tromper que de suivre une raison qui par son évidence nous entraîne invinciblement, c'est l'être infiniment parfait qui nous

1. *De duab. anim., contra Manich.*, cap. x xi, n. 14, 15; t. VIII.

trompe, et qui a tort. Nous faisons notre devoir en nous laissant tromper, et nous aurions tort en résistant à cette évidence, qui nous subjugueroit enfin malgré nos vaines résistances; et je soutiens, avec saint Augustin, que la vérité du libre arbitre et son exercice journalier est d'une évidence si intime et si invincible, que nul homme qui ne rêve pas n'en sauroit douter dans la pratique.

IV. Venons aux exemples familiers, qui rendront cette vérité sensible. Donnez-moi un homme qui fait le profond philosophe, et qui nie le libre arbitre : je ne disputerai point contre lui; mais je le mettrai à l'épreuve dans les plus communes occasions de la vie, pour le confondre par lui-même. Je suppose que la femme de cet homme lui est infidèle, que son fils lui désobéit et le méprise, que son ami le trahit, que son domestique le vole; je lui dirai, quand il se plaindra d'eux : « Ne savez-vous pas qu'aucun d'eux n'a tort, et qu'ils ne sont pas libres de faire autrement? ils sont, de votre propre aveu, aussi invinciblement nécessités à vouloir ce qu'ils veulent, qu'une pierre l'est à tomber quand on ne la soutient pas. » Croyez-vous que cet homme prenne une telle raison en payement? Croyez-vous qu'il excusera l'infidélité de sa femme, l'insolence et l'ingratitude de son fils, la trahison de son ami, et le vol de son domestique? N'est-il pas certain que ce bizarre philosophe, qui ose nier le libre arbitre dans l'école, le supposera comme indubitable dans sa maison, et qu'il ne sera pas moins implacable contre ces personnes, que s'il avoit soutenu toute sa vie le dogme de la plus grande liberté? Il est donc visible que cette philosophie n'en est pas une, et qu'elle se dément elle-même sans aucune pudeur. Allez plus loin. Dites à cet homme que le public le blâme sur une telle action dont on lui impute le tort; il vous répondra, pour se justifier, qu'il n'a pas été libre de l'éviter, et il ne doutera nullement qu'il ne soit excusé aux yeux du monde entier, pourvu qu'il prouve qu'il a agi non par choix, mais par pure nécessité. Vous voyez donc que cet ennemi imaginaire du libre arbitre est réduit à le supposer dans la pratique, lors même qu'il fait semblant de ne le croire pas.

V. Il est vrai qu'il y a certaines actions que nous ne sommes pas libres de faire, et que nous évitons par nécessité. Alors nous n'avons aucun motif ou raison de vouloir, qui puisse toucher notre entendement, le mettre en suspens, et nous faire entrer dans une sérieuse délibération pour savoir s'il convient de faire une telle action, ou de l'éviter. C'est ainsi qu'un homme sain de corps et d'esprit, vertueux et plein de religion, n'est pas libre de se jeter par la fenêtre, de courir tout nu par les rues, et de tuer ses enfants. En cet état, il ne peut avoir ni aucune raison de vouloir faire ces actions, ni sujet de délibérer, ni indifférence réelle de volonté à cet égard. Ainsi il n'est pas libre de faire ces actions. Il ne pourroit y avoir qu'une mélancolie folle, ou un désespoir semblable à celui de divers païens, qui pourroit jeter un homme dans une telle extrémité : mais, comme nous sentons en nous une vraie impuissance de faire des actions si insensées pendant que nous avons l'usage de notre raison, nous sentons, au contraire, que nous sommes libres à l'égard de tous les partis sur lesquels nous délibérons sérieu-

sement. En effet, rien ne seroit plus ridicule que de délibérer si nous n'avions point à choisir, et si nous étions toujours invinciblement déterminés à un seul parti. Nous délibérons néanmoins très-souvent, et nous ne saurions douter que nos délibérations ne soient très-bien fondées toutes les fois qu'elles roulent sur plusieurs partis qui ont tous leur apparence de bien et leur motif pour nous attirer. Donc il faut croire que toute la vie des hommes se passe, comme dans la pure illusion d'un songe, dans des délibérations qui ne sont qu'un jeu d'enfants; ou bien il faut conclure que nous sommes libres dans les cas ordinaires où tout le genre humain délibère et croit décider. C'est ainsi que je me détermine moi-même pour me lever ou pour demeurer assis, pour parler ou pour me taire, pour retarder mon repas ou pour le faire sans retardement. C'est sur de telles choses qu'il est impossible à l'homme de mettre sérieusement en doute l'exercice de sa liberté.

VI. Il faut encore avouer que l'homme n'est libre ni à l'égard du bien pris en général, ni à l'égard du souverain bien clairement connu. La liberté consiste dans une espèce d'équilibre de la volonté entre deux partis. L'homme ne peut choisir qu'entre des objets dignes de quelque choix et de quelque amour en eux-mêmes, et qui font une espèce de contre-poids entre eux. Il faut de part et d'autre des raisons vraies ou apparentes de vouloir : c'est ce qu'on appelle des motifs. Or il n'y a que des biens vrais ou apparents qui excitent la volonté; car le mal, en tant que mal, sans aucun mélange de bien, est un néant dépourvu de toute amabilité. Il faut donc que l'exercice de la liberté soit fondé sur une espèce de contre-poids qui se trouve entre les divers biens proposés. Il faut que l'entendement et la volonté soient en balance entre ces biens vrais ou apparents. Or il est manifeste que, quand vous mettez d'un côté le bien considéré en général, c'est-à-dire la totalité des biens sans exception, vous ne pouvez mettre de l'autre côté de la balance que le néant de tout bien ; et que la volonté ne peut ni se trouver dans aucune suspension, ni délibérer sérieusement entre tout et rien. De plus, si on suppose le souverain bien présent et bien clairement connu, on ne sauroit lui opposer aucun autre bien qui fasse aucun contre-poids. L'infini emporte sans doute la balance contre le fini. La disproportion est infinie. L'entendement ne peut ni douter, ni hésiter, ni suspendre un seul moment sa décision. La volonté est ravie et entraînée. La délibération en ce cas ne seroit pas une délibération, ce seroit un délire; et le délire est impossible dans un état où l'on suppose la suprême vérité et bonté très-clairement présente et connue. On ne peut donc hésiter sur le bien suprême qu'en ne le connoissant que d'une connoissance superficielle, imparfaite et confuse, qui le rabaisse jusqu'à le faire comparer aux biens qui lui sont infiniment inférieurs. Alors l'obscurité de ce grand objet, et l'éloignement dans lequel on le considère, fait une espèce de compensation avec la petitesse de l'objet fini qui se trouve présent et sensible. Dans cette fausse égalité l'homme délibère, choisit, et exerce sa liberté entre deux biens infiniment inégaux. Mais si le bien suprême venoit à se montrer tout à coup avec évidence, avec son attrait infini et tout-puissant, il raviroit d'abord

tout l'amour de la volonté, et il feroit disparoître tout autre bien, comme le grand jour dissipe les ombres de la nuit. Il est aisé de voir que dans le cours de cette vie la plupart des biens qui se présentent à nous sont ou si médiocres en eux-mêmes ou si obscurcis, qu'ils nous laissent en état de les comparer. C'est par cette comparaison que nous délibérons pour choisir; et quand nous délibérons, nous sentons par conscience intime que nous sommes les maîtres de choisir, parce que la vue d'aucun de ces biens n'est assez puissante pour détruire tout contre-poids, et pour entraîner invinciblement notre volonté. C'est dans le contre-poids des biens opposés que la liberté s'exerce.

VII. Otez cette liberté, toute la vie humaine est renversée, et il n'y a plus aucune trace d'ordre dans la société. Si les hommes ne sont pas libres dans ce qu'ils font de bien et de mal, le bien n'est plus bien, et le mal n'est plus mal. Si une nécessité inévitable et invincible nous fait vouloir tout ce que nous voulons, notre volonté n'est pas plus responsable de son vouloir qu'un ressort de machine n'est responsable du mouvement qui lui est inévitablement et invinciblement imprimé. En ce cas, il est ridicule de s'en prendre à la volonté, qui ne veut qu'autant qu'une autre cause distinguée d'elle la fait vouloir. Il faut remonter tout droit à cette cause, comme je remonte à la main qui remue un bâton pour me frapper, sans m'arrêter au bâton, qui ne me frappe qu'autant que cette main le pousse. Encore une fois, ôtez la liberté, vous ne laissez sur la terre ni vice, ni vertu, ni mérite. Les récompenses sont ridicules, et les châtiments sont injustes et odieux. Chacun ne fait que ce qu'il doit, puisqu'il agit selon la nécessité. Il ne doit ni éviter ce qui est inévitable, ni vaincre ce qui est invincible. Tout est dans l'ordre; car l'ordre est que tout cède à la nécessité. Qu'y-a-t-il donc de plus étrange que de vouloir contredire ses propres idées, c'est-à-dire la loi de la raison, et que de s'obstiner à soutenir ce qu'on est contraint de démentir sans cesse dans la pratique, pour établir une doctrine qui renverse tout ordre et toute police, qui confond le vice et la vertu, qui autorise toute infamie monstrueuse, qui éteint toute pudeur et tout remords, qui dégrade et qui défigure sans ressource tout le genre humain? Pourquoi veut-on étouffer ainsi la voix de la raison? C'est pour secouer le joug de la religion, c'est pour alléguer une impuissance flatteuse en faveur du vice contre la vertu. Il n'y a que l'orgueil et les passions les plus déréglées qui puissent pousser l'homme jusqu'à un si violent excès contre sa propre raison. Mais cet excès lui-même doit ouvrir les yeux à l'homme qui y tombe. L'homme ne doit-il pas se défier de son cœur corrompu, et se récuser soi-même pour juge, dès qu'il aperçoit que le goût effréné du mal le porte jusqu'à se contredire soi-même, et à nier sa propre liberté, dont la conviction intime le surmonte à tout moment? Une doctrine si énorme et si emportée (comme parle Cicéron de celle des épicuriens) ne doit point être examinée dans l'école, mais punie par les magistrats.

VIII. On demande comment est-ce que l'être infiniment parfait, qui tend toujours, selon sa nature, à la plus haute perfection de son ouvrage, a pu créer des volontés libres, c'est-à-dire laissées à leur pro-

pre choix entre le bien et le mal, entre l'ordre et le renversement de l'ordre? Pourquoi les auroit-il abandonnées à leur propre foiblesse, prévoyant que l'usage qu'elles en feroient seroit celui de se perdre, et de dérégler tout l'ouvrage divin?

Je réponds que ce qu'on veut nier est incontestable. D'un côté, on avoue qu'il y a un être infiniment parfait qui a créé les hommes; d'un autre côté, la nature entière crie que nos volontés sont libres. Qu'on me montre l'homme qui n'a pas de honte de le nier, je le lui ferai affirmer trente fois par jour dans toutes les affaires les plus sérieuses : la vérité lui échappera malgré lui, tant il en est plein, lors même qu'il veut la combattre. Il est donc évident que l'être infiniment parfait nous a créés avec des volontés libres. Le fait, clair comme le jour, est décisif. On a beau subtiliser pour prouver que l'être infiniment parfait n'a pu mettre cette imperfection et cette source de désordre dans son ouvrage : la réponse est courte et tranchante. L'être infiniment parfait sait beaucoup mieux que nous ce qui convient à sa perfection infinie; or il est évident que l'homme, qui est son ouvrage, est libre, et on ne peut le nier sans contredire sa propre raison : donc l'être infiniment parfait a trouvé que la liberté de l'homme pouvoit s'accorder avec l'infinie perfection du créateur. Il faut donc que l'intelligence finie se taise et s'humilie quand l'être infiniment parfait décide dans la pratique toute la question. Sans doute il n'a pas violé l'ordre : or est-il qu'il a fait l'homme libre, puisque l'homme ne peut lui-même étouffer la voix de son cœur sur la liberté : donc Dieu a pu faire l'homme libre sans violer l'ordre. Si l'homme borné ne peut pas comprendre comment cette liberté, source de tout désordre, peu s'accorder avec l'ordre suprême dans l'ouvrage de Dieu, il n'a qu'à croire humblement ce qu'il n'entend pas : c'est sa raison même qui le tient sans cesse subjugué par cette impression invincible de son libre arbitre. Quand même il ne pourroit pas comprendre par sa raison une vérité dont sa raison ne souffre aucun doute, il faudroit regarder cette vérité comme tant d'autres de l'ordre naturel, qu'on ne peut ni éclaircir ni révoquer en doute sérieux; comme, par exemple, la vérité de la matière, qu'on ne peut supposer ni composée d'atomes, ni divisible à l'infini, sans des difficultés insurmontables.

IX. Il y a une extrême différence entre la perfection de l'ouvrier et celle de l'ouvrage. L'ouvrier ne peut rien faire qu'avec une perfection infinie, puisqu'il ne peut jamais se dégrader et rien perdre de ce qu'il est; mais l'ouvrage de l'ouvrier infiniment parfait ne peut jamais avoir qu'une perfection finie. Si l'ouvrage avoit une infinie perfection, il seroit l'ouvrier même; car il n'y a que Dieu seul qui puisse être infiniment parfait. Rien ne peut être égal à lui, rien ne peut même être qu'infiniment au-dessous de lui : de là il faut conclure que, nonobstant sa toute-puissance, il ne peut rien produire hors de lui qui ne soit infiniment imparfait, c'est-à-dire infiniment inférieur à sa suprême perfection. Pour concevoir ce que Dieu peut produire hors de lui, il faut se le représenter comme voyant des degrés infinis de perfection au-dessous de la sienne. En quelque degré qu'il s'arrête, il en trouve

d'infinis en remontant vers lui et en descendant au-dessous de lui. Ainsi il ne peut fixer son ouvrage à aucun degré qui n'ait une infériorité infinie à son égard. Tous ces divers degrés sont plus ou moins élevés les uns à l'égard des autres; mais tous sont infiniment inférieurs à l'Être suprême. Ainsi on se trompe manifestement quand on veut s'imaginer que l'être infiniment parfait se doit à lui-même, pour la conservation de sa perfection et de son ordre, de donner à son ouvrage le plus grand ordre et la plus haute perfection qu'il peut lui donner. Il est certain, tout au contraire, que Dieu ne peut jamais fixer aucun ouvrage à un degré certain de perfection, sans l'avoir pu mettre à un autre degré supérieur d'ordre et de perfection, en remontant toujours vers l'infini, qui est lui-même. Ainsi il est certain que Dieu, loin de vouloir toujours le plus haut degré d'ordre et de perfection, ne peut jamais aller jusqu'au plus haut degré, et qu'il s'arrête toujours à un degré inférieur à d'autres qui remontent sans cesse vers l'infini. Faut-il donc s'étonner si Dieu n'a pas fait la volonté de l'homme aussi parfaite qu'il auroit pu la faire? Il est vrai qu'il auroit pu la faire d'abord impeccable, bienheureuse, et dans l'état des esprits célestes. En cet état les hommes auroient été, je l'avoue, plus parfaits et plus participants de l'ordre suprême. Mais l'objection qu'on fait resteroit toujours tout entière, puisqu'il y a encore au-dessus des esprits célestes, qui sont bornés, des degrés infinis de perfection, en remontant vers Dieu, dans lesquels le Créateur auroit pu créer des êtres supérieurs aux anges. Il faut donc ou conclure que Dieu ne peut rien faire hors de lui, parce que tout ce qu'il feroit seroit infiniment au-dessous de lui et par conséquent infiniment imparfait, ou avouer de bonne foi que Dieu, en faisant son ouvrage, ne choisit jamais le plus haut de tous les degrés d'ordre et de perfection. Cette vérité suffit seule pour faire évanouir l'objection. Dieu, il est vrai, auroit fait l'homme plus parfait et plus participant de son ordre suprême, en le faisant d'abord impeccable et bienheureux, qu'en le faisant libre; mais il ne l'a pas voulu, parce que son infinie perfection ne l'assujettit nullement à donner toujours un degré de perfection, sans qu'il y en ait d'autres à l'infini au-dessus de lui. Chaque degré a un ordre et une perfection dignes du Créateur, quoique les degrés supérieurs en aient davantage. L'homme libre est bon en soi, conforme à l'ordre, et digne de Dieu, quoique l'homme impeccable soit encore meilleur.

X. Dieu, en faisant l'homme libre, ne l'a point abandonné à lui-même. Il l'éclaire par la raison. Il est lui-même au dedans de l'homme pour lui inspirer le bien, pour lui reprocher jusqu'au moindre mal, pour l'attirer par ses promesses, pour le retenir par ses menaces, pour l'attendrir par son amour. Il nous pardonne, il nous redresse, il nous attend, il souffre nos ingratitudes et nos mépris, il ne se lasse point de nous inviter jusqu'au dernier moment, et la vie entière est une grâce continuelle. J'avoue que quand on se représente des hommes sans liberté pour le bien, à qui Dieu demande des vertus qui leur sont impossibles, cet abandon de Dieu fait horreur; il est contraire à son ordre et à sa bonté : mais il n'est point contraire à l'ordre que Dieu ait

laissé au choix de l'homme secouru par sa grâce, de se rendre heureux par la vertu ou malheureux par le péché; en sorte que, s'il est privé de la récompense céleste, c'est qu'il l'a rejetée lorsqu'elle étoit pour ainsi dire dans ses mains. En cet état, l'homme ne souffre aucun mal que celui qu'il se fait lui-même, étant pleinement maître de se procurer le plus grand des biens.

XI. Dieu, en faisant l'homme libre, lui a donné un merveilleux trait de ressemblance avec la Divinité, dont il est l'image. C'est une merveilleuse puissance dans l'être dépendant et créé, que sa dépendance n'empêche point sa liberté, et qu'il puisse se modifier comme il lui plaît. Il se fait bon ou mauvais à son choix; il tourne sa volonté vers le bien ou vers le le mal, et il est, comme Dieu, maître de son opération intime; il a même, comme Dieu, un mélange de liberté pour certains biens, et de nécessité pour d'autres. Comme Dieu est nécessité de s'aimer et de n'aimer jamais que le bien, l'homme ne peut aimer que ce qui a quelque degré de bien; et il aime Dieu nécessairement, dès qu'il le connoît en pleine évidence. D'un autre côté, Dieu, infiniment supérieur à tout bien distingué de lui, se trouve, par cette supériorité infinie, pleinement libre de choisir tout ce qui lui plaît entre tous ces biens subalternes, lesquels, quoique inégaux entre eux, ont une espèce d'égalité en ce qu'ils sont infiniment inférieurs à l'Être suprême. Ainsi aucun d'eux n'est assez parfait pour déterminer Dieu, et chacun d'eux le laisse à sa propre détermination. L'homme a quelque chose de cette liberté. Aucun des biens qu'il connoît ici-bas ne surmonte sa volonté; aucun ne le détermine invinciblement; tous le laissent à sa propre détermination. Il est à lui, il délibère, il décide, et il a un empire suprême sur son propre vouloir. Il est certain qu'il y a dans cet empire sur soi un caractère de ressemblance avec la Divinité, qui étonne. Ce trait de ressemblance est digne de la complaisance de celui qui se doit à soi-même de faire tout pour soi.

XII. N'est-il pas digne de Dieu qu'il mette l'homme, par cette liberté, en état de mériter? Qu'y a-t-il de plus grand pour une créature que le mérite? Le mérite est un bien qu'on se donne par son choix, et qui rend l'homme digne d'autres biens d'un ordre supérieur. Par le mérite, l'homme s'élève, s'accroît, se perfectionne, et engage Dieu à lui donner de nouveaux biens proportionnés, qu'on nomme récompense. N'est-il pas bien beau, et digne de l'ordre, que Dieu n'ait voulu lui donner la béatitude qu'après la lui avoir fait mériter? Cette succession de degrés par où l'homme monte n'est-elle pas convenable à la sagesse de Dieu, et propre à embellir son ouvrage? Il est vrai que l'homme ne peut point mériter sans être capable de démériter : mais ce n'est point pour procurer le démérite que Dieu donne la liberté; il ne la donne qu'en faveur du mérite; et c'est pour le mérite, qui est son unique fin, qu'il souffre le démérite auquel la liberté expose l'homme. C'est contre l'intention de Dieu, et malgré son secours, que l'homme fait un mauvais usage d'un don si excellent, et si propre à le perfectionner.

XIII. Dieu, en donnant la liberté à l'homme, a voulu faire éclater sa bonté, sa magnificence et son amour; en sorte néanmoins que si

l'homme, contre son intention, abusoit de cette liberté pour sortir de l'ordre en péchant, Dieu le feroit rentrer dans l'ordre d'une autre façon, par le châtiment de son péché. Ainsi, toutes les volontés sont soumises à l'ordre; les unes en l'aimant et en persévérant dans cet amour; les autres en y rentrant par le repentir de leurs égarements; les autres par le juste châtiment de leur impénitence finale. Ainsi l'ordre prévaut en tous les hommes; il est inviolablement conservé dans les innocents, réparé dans les pécheurs convertis, et vengé par une éternelle justice, qui est elle-même l'ordre souverain, dans les pécheurs impénitents. Qu'il est glorieux à cette sagesse de tirer ainsi le bien du mal même, et de tourner le mal en bien! En permettant le mal, Dieu ne le fait pas. Tout ce qui est de lui dans son ouvrage demeure digne de lui : mais il souffre que son ouvrage, qui est toujours infiniment imparfait en soi, puisse diminuer le degré de bonté qu'il y avoit mis. Il souffre qu'il défaille un peu, pour avoir la gloire de le réparer par miséricorde, ou de le punir par justice, s'il méprise cette miséricorde offerte. Qu'il est beau à Dieu de glorifier ainsi ces deux diverses parties de son ordre et de sa bonté! L'une est de récompenser le bien; l'autre est de punir le mal. S'il n'eût pas fait l'homme libre, il n'eût pu faire éclater ni sa miséricorde ni sa justice; il n'auroit pu récompenser le mérite ni punir le démérite, ni convertir l'homme égaré. Il se devoit en quelque façon ces différents genres de gloire. Il se les donne sans blesser sa bonté, qui ne manque à nul homme. Faut-il s'étonner qu'il se doive glorifier en tant de façons? Si on regarde la profondeur du conseil de Dieu dans la permission du péché, on n'y trouve rien d'injuste pour l'homme, puisqu'il ne souffre son égarement qu'en lui donnant tous les secours nécessaires pour ne s'égarer jamais. Si on regarde cette permission par rapport à Dieu même, elle n'a rien qui altère son ordre et sa bonté, puisqu'il ne fait que souffrir ce qu'il ne fait ni ne procure. Il oppose au péché tous les secours de la raison et de la grâce. Il ne reste que sa seule toute-puissance absolue qu'il n'y oppose pas, parce qu'il ne veut point violer le libre arbitre qu'il a laissé à l'homme en faveur du mérite; et ce qui échappe à l'ordre du côté de la bonté et de la récompense y rentre en même temps du côté de la justice et du châtiment. Ainsi l'ordre, qui a deux parties essentielles, subsiste inviolablement par cette alternative de la miséricorde ou de la justice à laquelle chacun doit appartenir.

Que peut-on donc conclure sur les trois questions proposées?

L'être infiniment parfait nous a créés pour lui, c'est-à-dire afin que nous soyons occupés de son admiration, de sa louange et de son amour. Voilà son culte. Les signes qu'on en donne au dehors sont nécessaires pour annoncer ce culte à ceux qui ne l'ont pas; pour l'affermir et le perfectionner dans ceux qui l'ont déjà imparfaitement; et pour le rendre uniforme en tous, puisque tous doivent être réunis dans cette adoration publique.

L'âme est immortelle, puisqu'elle n'a aucune cause de destruction en soi, que Dieu n'anéantit aucun être jusqu'au moindre atome, et qu'il nous promet la vie éternelle.

Le libre arbitre est incontestable. Ceux qui le nient n'ont pas besoin

d'être réfutés, car ils se démentent eux-mêmes. Il faut ou le supposer sans cesse, ou renoncer à la raison et ne vivre pas en homme. Ce que la nature nous persuade invinciblement nous est encore certifié par l'autorité de Dieu parlant dans les Écritures. Que tardons-nous à croire? D'où vient que l'homme, si crédule pour tout ce qui flatte son orgueil et ses passions, cherche tant de chicanes contre ces vérités, qui devroient le combler de consolation? L'homme craint de trouver un Dieu infiniment bon, qui veuille son amour, et qui exige de lui une société qui le rend bienheureux. Il craint de trouver que son âme ne mourra point avec son corps, et qu'après cette courte et malheureuse vie Dieu lui prépare une vie céleste sans fin. Il craint de trouver un Dieu qui le laisse maître de son sort pour le rendre heureux par sa vertu, ou malheureux par son vice, et qui veuille être servi par des volontés libres. D'où vient une crainte si dénaturée et une incrédulité si contraire à tous nos plus grands intérêts? C'est que l'amour-propre est un amour fou, un amour extravagant, un amour égaré qui se trahit lui-même. On craint beaucoup plus de gêner un peu ses passions et sa vanité, pendant le petit nombre de jours qui nous sont comptés ici-bas, que de perdre le bien infini, que de renoncer à une vie éternelle, que de se précipiter dans un éternel désespoir. Que doit-on attendre des raisonnements d'un esprit si malade, et si ombrageux contre toute guérison? Voudroit-on écouter sérieusement un homme qui seroit, en toute autre matière, dans des préjugés si incurables contre son véritable bien? Il n'y a qu'un seul remède à tant de maux, qui est que l'homme rentre au fond de son cœur, non pour s'y posséder soi-même, mais pour s'y laisser posséder de Dieu; qu'il le prie, qu'il l'écoute, qu'il se défie de soi, qu'il se confie à lui, qu'il condamne son orgueil, qu'il demande du secours dans sa foiblesse pour réprimer toutes ses passions, et qu'il reconnoisse que l'amour-propre étant la plaie de son cœur, il ne peut trouver la santé et la paix que dans l'amour de Dieu.

LETTRE III.

SUR LE CULTE INTÉRIEUR ET EXTÉRIEUR, ET SUR LA RELIGION JUIVE.

Comme je sais que vous lisez Abbadie sur la vérité de la religion, je ne puis m'empêcher de vous proposer quelques réflexions sur cette matière. Je vous supplie de les bien peser.

Dieu a fait toutes choses pour lui. Il ne peut jamais rien devoir qu'à lui seul, et il se doit tout. Tous les êtres sans intelligence ne se meuvent que suivant les règles du mouvement qu'il leur a données. Tous ces êtres sont dans sa main et obéissent, pour ainsi dire, à sa voix toute-puissante : ils n'ont ni être ni mouvement que par lui seul. Mais il a fait d'autres êtres, qui sont intelligents et qui ont une volonté. Ces êtres, qui connoissent et qui veulent, n'appartiennent-ils pas autant au Créateur que les autres? lui doivent-ils moins? peut-il moins sur eux? ne les a-t-il pas faits pour lui-même aussi bien que les autres? ne doit-il pas régler selon son bon plaisir toutes leurs pensées et tou-

tes leurs volontés, comme il règle les mouvements des corps? n'a-t-il pas créé les êtres capables de reconnoissance et d'amour, afin qu'ils connoissent et qu'ils aiment sa vérité et sa bonté infinie? Le rapport de la créature au Créateur est la fin essentielle de la création; car Dieu se doit tout à lui-même, et il n'a pu rien créer que pour lui. Ce rapport est ce que nous appelons sa gloire. Ce rapport est différent suivant les différentes natures des êtres. Dieu rapporte à soi-même, par sa propre volonté, les êtres qui n'ont pas une volonté propre pour s'y rapporter eux-mêmes librement. Voilà le genre le moins noble des créatures; mais pour le genre supérieur des êtres intelligents, comme ils sont libres et voulants, Dieu les rapporte à soi, en exigeant d'eux qu'ils s'y rapportent eux-mêmes volontairement. Le rapport de la matière, c'est d'être souple et, pour ainsi dire, patiente dans les mains de Dieu, pour toutes les figures et pour tous les mouvements qu'il lui plaît de lui donner; car le rapport d'une créature au Créateur suit toujours la nature de cette créature même. La matière ne peut avoir que des figures et des mouvements; elle ne peut donner à Dieu que ce qui est en elle, c'est-à-dire des mouvements et des figures : encore même ne peut-elle pas les lui donner; elle les laisse prendre. C'est lui qui se donne lui-même à lui-même tout ce qu'il veut dans ces êtres inanimés; mais pour les êtres intelligents et voulants, qui sont d'un ordre bien supérieur, il ne fait rien en eux qu'il ne leur fasse vouloir avec lui : le vouloir est en eux ce que le mouvoir est dans la matière. Comme Dieu, cause de tout ce qui est bon, donne le mouvoir aux êtres mobiles, il donne le vouloir aux êtres voulants : il leur donne un vouloir libre, quoique dépendant de lui. Tout ce qui est donc est essentiellement dépendant; une liberté donnée est donc une liberté essentiellement dépendante. Cette liberté n'a donc rien de commun avec l'indépendance : c'est une liberté subordonnée d'un être qui n'a rien en aucun genre par soi. En cet état, l'être libre et voulant doit se regarder sans cesse comme un demi-néant; comme un don toujours passager, et qui ne dure qu'autant qu'il se renouvelle; comme un demi-être qui n'est que prêté; comme un je ne sais quoi sans connoissance, qui échappe dès qu'on le veut trouver; comme un être fluide et successif, qui ne subsiste jamais tout entier, dont les parties, pour ainsi dire, ne sont jamais ensemble, non plus que les flots d'une rivière, dont les uns ne sont plus devant moi quand les autres y arrivent. Je ne sais comment pouvoir m'assurer que le moi d'hier est le même que celui d'aujourd'hui. Ils ne sont pas nécessairement liés ensemble : l'un peut être sans l'autre. Peut-être que le moi de demain ne suivra jamais celui d'aujourd'hui : comme mon corps d'hier avait d'autres parties et d'autres dispositions ou arrangements que celui d'aujourd'hui, de même le moi qui pense et qui veut a aujourd'hui d'autres pensées et d'autres volontés que celui d'hier. O Dieu! que suis-je? je n'en sais rien, tant je suis peu de chose. Mais je pense et je veux, et c'est là tout ce que je puis donner à celui qui m'a fait. Il faut que je rapporte uniquement à lui seul tout ce que je suis; car je dois lui rendre tout ce qu'il m'a donné. Il n'a mis en moi rien pour moi : il n'a mis rien en moi que

pour lui seul. Tels sont ses droits essentiels, dont il ne peut jamais rien relâcher. Ce qu'il a mis en moi, c'est la pensée et la volonté. Je lui dois donc tout ce que j'ai de pensée et de volonté. En chaque moment il me donne tout; en chaque moment je lui dois tout sans réserve. Il me donne moi-même à moi-même : je me dois donc à lui; je suis à lui et non pas à moi. Mon rapport suit mon être; mon être est la pensée et la volonté; mon rapport est un rapport de pensée et de volonté. Le rapport de pensée est de connoître Dieu, vérité suprême. Le rapport de volonté est d'aimer Dieu, bonté infinie : mais qu'est-ce que l'aimer? c'est vouloir sa volonté. Il n'a besoin ni de moi ni des choses viles que je possède. Dans le temps que je crois les posséder, il les possède seul, et je ne puis les lui donner. Il n'a que faire de mes souhaits pour sa grandeur, car elle est au comble; et il ne peut rien recevoir dans sa plénitude, qui est l'infini. Que puis-je donc? ce qu'il me donne de pouvoir. Je puis vouloir tout ce qu'il veut et préférer sa volonté à tout ce qui s'appelle mes intérêts. Voilà mon rapport essentiel, conforme à mon être; voilà la fin de ma création, voilà l'amour de Dieu; voilà le culte en esprit et en vérité qu'il exige de ses créatures; voilà ce que l'on nomme religion. L'encens le plus exquis, les cérémonies les plus majestueuses, les temples les plus augustes, les assemblées les plus solennelles, les hymnes les plus sublimes, la mélodie la plus touchante, les ornements les plus précieux, l'extérieur le plus grave et le plus modeste des ministres de l'autel, ne sont que des signes extérieurs et corporels de ce culte tout intérieur qui est la conformité de notre volonté à celle de Dieu. Voilà tout l'homme; ce n'est qu'un être entièrement relatif à Dieu, il n'est rien que par là; il n'est plus rien dès le moment qu'il déchoit de cet ordre essentiel.

Il est vrai que ce qu'on nomme religion demande des signes extérieurs qui accompagnent le culte intérieur. En voici les raisons. Dieu a fait les hommes pour vivre en société. Il ne faut pas que leur société altère leur culte intérieur; au contraire, il faut que leur société soit une communication réciproque de leur culte; il faut que leur société soit un culte continuel : il faut donc que ce culte ait des signes sensibles qui soient le principal lien de la société humaine. Voilà donc un culte extérieur qui est essentiel et qui doit réunir les hommes. Dieu a sans doute voulu qu'ils s'aimassent, qu'ils vécussent tous ensemble comme frères dans une même famille et comme enfants d'un même père. Il faut donc qu'ils puissent s'édifier, s'instruire, se corriger, s'exhorter, s'encourager les uns les autres, louer ensemble le père commun et s'enflammer de son amour. Ces choses si nécessaires renferment l'extérieur de la religion. Ces choses demandent des assemblées, des pasteurs qui y président, une subordination, des prières communes, des signes communs pour exprimer les mêmes sentiments. Rien n'est plus digne de Dieu et ne porte plus son caractère que cette unanimité intérieure de ses vrais enfants, qui produit une espèce d'uniformité dans leur culte extérieur. Voilà ce qu'on appelle *religion*, qui vient du mot latin *religare*, parce que le culte divin rallie et unit ensemble les hommes, que leurs passions farouches rendroient sauvages

et incompatibles sans ce lien sacré. De là vient que les peuples qui n'ont point eu de vraie et pure religion ont été obligés d'en inventer de fausses et d'impures, plutôt que de manquer d'un principe supérieur à l'homme, pour dompter l'homme et pour le rendre docile dans la société. De là vient que Numa, Lycurgue, Solon et les autres législateurs ont eu besoin de paroître divinement inspirés pour pouvoir policer les peuples. De là il est arrivé que les impies, tels que Lucrèce, ont osé dire que la crainte des dieux n'est qu'une invention des tyrans politiques, qui ont voulu consacrer ce joug de leur tyrannie pour tenir les peuples dans une servitude pleine de lâcheté ou de superstition : aveugles, qui ne voient pas que le plus grand des biens, qui est la subordination et la paix, ne peut nous venir par l'erreur! Les inventeurs des fausses religions sont comme les charlatans et les faux monnoyeurs. On ne s'est avisé de débiter de la fausse monnoie qu'à cause qu'il y en avoit déjà de véritable. Les imposteurs n'ont donné de mauvais remèdes qu'à cause que les hommes avoient déjà quelques remèdes qui les avoient guéris. Le faux imite le vrai, et le vrai précède toujours le faux. Le culte simple et pur, qui est essentiellement dû à l'Être suprême, a dû être de tous les temps et naître avec le genre humain. C'est lui qui a fait sentir aux hommes ce qu'ils se doivent les uns aux autres par rapport à celui à qui ils doivent tout. C'est lui qui a modéré, policé, uni les hommes. Ce lien unique, ce lien si puissant a manqué à tous les peuples qui ont oublié Dieu. Il a fallu par politique y revenir; et les hommes égarés, faute de la vraie religion qu'ils avoient perdue, n'ont pu se passer d'en inventer de ridicules et d'affreuses. Une religion monstrueuse étoit un moindre mal dans la société que l'irréligion. Mais revenons au fond du culte de Dieu. Il demande également deux choses : l'une, d'être unanime, c'est-à-dire le même dans les cœurs des hommes; l'autre, d'être exprimé par des signes sensibles, qui le perpétuent dans la société et qui en soient le lien le plus inviolable.

Pour l'unanimité intérieure du culte, en voici la preuve. Dieu, suprême vérité, ne se tient point honoré du mensonge. La pensée ne peut l'honorer par l'erreur. La volonté ne peut l'honorer par le vice ni par aucun mal. Le vrai culte se réduit donc essentiellement à croire le vrai et à aimer le bon souverain. Donc toutes les religions qui ne se réduisent point à connoître et à aimer souverainement un seul Dieu infiniment parfait, par qui seul toutes choses sont, ne sont point des cultes dignes de ce Dieu. Donc toute religion qui renferme, ou des erreurs sur ce Dieu infini, ou des déréglements de volonté contre son amour dominant, est manifestement fausse. Donc toutes les philosophies particulières, qui se contredisent les unes les autres sur le premier être, sur la fin dernière de l'homme, etc., ne sont point ce culte et ce corps de religion que nous devons trouver. Dieu n'est non plus l'auteur de la confusion que du mensonge. Ceux qui lui rendent le vrai culte ne peuvent le faire qu'autant qu'ils sont animés et inspirés par lui. L'esprit de Dieu n'est jamais ni variant ni contraire à lui-même. Ce qu'il inspire à l'un, il l'inspire à l'autre, ou du moins il ne lui inspire rien de contraire. L'esprit de vérité est donc un esprit d'unanimité, et qui

fait que tous ceux que Dieu inspire pour son culte pensent et veulent tous les mêmes choses pour l'essentiel de ce culte. Il faut trouver cette unanimité invariable dans tous les pays et dans tous les siècles. Donc il n'y a rien de plus indigne de Dieu que la diversité des philosophies et des religions. Comment Dieu pourroit-il se tenir honoré de ce mélange monstrueux de tant d'opinions impies, dont les unes condamnent les autres avec exécration, et dont aucune ne renferme ni la véritable idée de Dieu, ni le culte intérieur d'amour qui lui est dû? Les philosophes ont disputé tant de fois les uns contre les autres! les uns ont mis la Divinité dans le feu, les autres dans l'air, d'autres dans la machine entière de l'univers. Aucun n'a connu un être infini, qui fût tout ce qu'il y a de parfait dans les autres êtres, et rien de restreint à une nature particulière ou bornée. Aucun n'a connu un être qui est essentiellement par lui, et par qui sont tous les êtres qu'il a tirés du néant. Donc aucun de tous ces philosophes n'a rendu le vrai culte au vrai Dieu. Donc l'assemblage confus de toutes ces philosophies n'est qu'un amas énorme d'opinions extravagantes, qui se combattent et se confondent réciproquement sans rien établir. Ne cherchons donc plus aucune trace du vrai culte dans cette multitude de sectes philosophiques. Nous trouverons encore moins cette unanimité invariable dans les différentes religions. Écoutons les Grecs et les Égyptiens : ils nous nommeront les douze grands dieux, les uns d'une façon, les autres d'une autre, comme Hérodote le déclare. Écoutons les Perses : ils diront tout autre chose : c'est le feu sous le nom de Mithra; c'est le soleil qui est la véritable divinité. Écoutons les Romains : ils nous fourront d'autres dieux inconnus à ces premiers peuples. Les brachmanes et les gymnosophistes des Indes nous en donneront encore d'une autre mode. Chaque pays, chaque ville prétend mettre les siens en honneur. Il n'y a que le Dieu créateur du ciel et de la terre qui n'est point connu hors de la Judée. Des dieux anciens et nouveaux se présentent en foule. Partout la divinité est dégradée : on la multiplie, on la met dans les êtres les plus vils; on lui attribue les passions les plus injustes, les plus basses, les plus infâmes. Le culte de ces monstrueuses divinités est aussi monstrueux qu'elles. On ne connoît d'autres moyens de les apaiser en faveur des hommes les plus coupables et les plus impénitents, que de l'encens, des hécatombes, des mystères puérils qui couvrent des cruautés et des impuretés abominables. Le paganisme n'a jamais fait un corps ni de doctrine ni de culte; tout étoit changeant, arbitraire, incertain. Rien n'est si rempli de contradictions extravagantes que les fables des poëtes qui étoient prophètes. Chaque pays, chaque ville, chaque homme avoit sa religion. On ne peut donc trouver aucune trace d'unanimité, ni dans les philosophies ni dans les religions des gentils. Donc il est clair que Dieu ne les a point inspirés, pour leur donner ni son idée véritable ni le culte digne de lui. Donc il ne faut point chercher chez eux ce rapport de pensée et de volonté de la créature au Créateur, qui est la fin essentielle des êtres libres et intelligents; il ne faut pas même s'imaginer qu'on puisse trouver cette unanimité dans un petit nombre d'hommes obscurs et inconnus les uns

aux autres, qui ont pu, en divers pays et en divers temps, connoître l'être infini, et l'aimer intérieurement d'un amour dominant. C'est ce que les déistes peuvent alléguer : mais ce système se renverse en deux mots; et c'est par là que j'entre dans ma seconde preuve sur la nécessité d'un culte extérieur.

Les vrais adorateurs ressemblent aux élus des protestants, qu'ils supposent avoir été cachés dans l'Église catholique avant leur réforme. Ces vrais adorateurs devoient au vrai Dieu un culte extérieur. Il ne suffisoit pas de le croire et de l'aimer; il falloit le confesser de bouche, l'enseigner aux autres hommes, faits aussi bien qu'eux pour le connoître et pour l'aimer; il falloit rejeter les idoles, la multitude des dieux et tout culte contraire à l'idée du Créateur. L'ont-ils fait? s'ils l'avoient fait, on le sauroit; car de tels hommes auroient été bien singuliers. Ou ils auroient converti le monde idolâtre, comme les apôtres; ou ils auroient succombé dans la persécution du monde entier, qu'ils auroient soufferte en défendant la vérité. Dans l'un et dans l'autre cas, ils seroient les plus célèbres de tous les hommes; les histoires en seroient pleines : mais nous n'en voyons aucune trace. Nous trouvons bien que Socrate méprisoit les dieux d'Athènes et entrevoyoit, par l'ouvrage de la nature, un être plus parfait que les dieux vulgaires inventés par la fable; mais il ne voyoit rien qu'à demi; il n'osoit parler; et il est mort lâchement en adorant les dieux qu'il ne croyoit pas. Il ne peut donc y avoir parmi les gentils certains philosophes, plus philosophes que les autres, qui aient conservé en secret la pure idée et le pur culte du vrai Dieu avec unanimité entre eux. De tels gens épars çà et là, et inconnus les uns aux autres, ne peuvent remplir la fin que l'être parfait s'est proposée dans notre création, qui est de se faire un culte digne de lui dans la société des hommes, pour faire de cette société même un vrai culte de son infinie sainteté. Il n'auroit été honoré que par des lâches dont la croyance auroit été trahie par le culte. En jetant les yeux de toutes parts, d'un bout de l'univers à l'autre, je ne vois qu'un seul peuple qui arrête mes regards, et qui peut former cette société religieuse. Ce peuple est le peuple juif, à qui le Créateur est connu. C'est là que son nom est grand, c'est là qu'on l'appelle *Celui qui est;* c'est là qu'on reconnoît qu'il a tiré l'univers du néant par sa volonté féconde et toute-puissante; c'est là qu'on pose pour premier principe qu'il faut servir comme esclave ce Dieu unique et souverain; qu'il faut l'aimer de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses pensées et de toutes ses forces. Cette idée est la seule qui renferme le vrai culte, et elle n'est que chez ce peuple. Cette idée ne peut venir que de Dieu seul, tant elle est sublime et au-dessus de l'homme. Cette idée est en nous le plus grand de tous les miracles. Quiconque n'a point cette idée ne peut parler de Dieu qu'en blasphémant, ne peut penser à Dieu qu'en le dégradant de son infinie perfection, ne peut le servir que par des apparences vaines, ne peut l'aimer plus que le monde entier et que soi-même, comme il doit essentiellement être aimé. Donc le vrai culte n'est qu'en un seul lieu, et chez un seul peuple à qui le Seigneur a enseigné ce qu'il est. C'est chez ce

peuple que se trouve l'unanimité constante et invariable. Tous les Israélites descendent d'un seul homme dont ils ont reçu ce culte, conservé sans interruption depuis l'origine de l'univers. Ce peuple, qui n'est qu'une seule famille, n'a qu'un seul livre, qui réunit toutes leurs pensées, toutes leurs affections en un seul Dieu. Ce livre les fait assembler souvent, pour n'être tous ensemble, dans toutes leurs fêtes, qu'un cœur, qu'une seule âme et qu'une seule voix qui chante les louanges du Créateur. Ce livre unique forme et règle un culte unique. Tout est un chez eux, jusqu'à la police et aux lois qui forment la société. Tout vient d'un seul Dieu, être infini qui a tout fait : tout tend uniquement à lui. Ce n'est point une religion cachée dans le cœur, et par conséquent déguisée; c'est un amour simple et libre du Créateur, qui se manifeste hautement par des signes sans équivoque, comme il est naturel que l'amour se manifeste par les signes les plus sensibles quand il domine dans le cœur. Les cérémonies extérieures ne sont que des marques du culte intérieur, qui est tout l'essentiel. Ces cérémonies sont destinées à frapper l'homme grossier par les sens, et à nourrir l'amour dans le fond du cœur. Ces cérémonies ne sont pas la principale partie du culte; c'est dans le détail des mœurs, c'est dans la société de ce peuple, que le culte le plus parfait s'exerce par toutes les vertus que l'amour inspire. Voilà le culte public, unanime et invariable que nous cherchions.

Voilà, monseigneur, les réflexions que vous pouvez faire pour vous affermir sans grande discussion dans la persuasion que Dieu, avant Jésus-Christ, ne pouvoit avoir mis son vrai culte que dans le peuple israélite. Si on a vu ceux qu'on a nommés Noachides, et ensuite Job, adorer uniquement le vrai Dieu sans être dans l'alliance et dans le culte reçu par Moïse, du moins les Noachides, Job et les autres semblables ont eu un culte extérieur et public; il ont confessé ce qu'ils ont cru; ils ont chanté les louanges de Dieu; ils l'ont aimé ensemble, et se sont aimés les uns les autres dans la société pour l'amour de lui; ils lui ont même dressé des autels et présenté des offrandes, pour rendre plus sensible leur reconnoissance et leur soumission sans réserve à son domaine souverain. Voilà le véritable culte conforme à celui des Israélites instruits par Moïse. Il n'est pas question de ce qui n'est que pure cérémonie dans la loi; les cérémonies ont eu un commencement et une fin; il ne s'agit que d'un culte d'amour suprême, exprimé, cultivé et perfectionné dans la société des hommes par des signes sensibles. Voilà ce qui est dû à Dieu; voilà notre fin essentielle; voilà en quoi les Noachides, Job et tous les autres n'ont fait qu'un seul peuple et un seul culte avec les Israélites Comme Dieu n'a jamais pu cesser de se devoir ce tribut de gloire et de louange à soi-même, il n'a cessé de se le donner dans tous les siècles. *Il ne s'est jamais laissé lui-même sans témoignage*, comme dit l'Écriture[1]. En tous les temps il n'a pu créer les hommes que pour en être connu et aimé. Ce n'est point le connoître que de ne le croire pas un et infini, un qui est tout

1. *Act.*, XIV, 16.

et devant qui nous ne sommes rien. Ce n'est point l'aimer que de ne l'aimer pas au-dessus de tout et par préférence à soi-même, vil néant appelé à l'être par sa pure bonté. La religion ne peut être que là, et il faut qu'elle ait toujours été, puisque Dieu n'a jamais pu en aucun temps avoir d'autre fin. En créant tant de générations d'hommes, si tous ne l'ont pas connu et aimé, c'est qu'ils ont corrompu leur voie; c'est qu'ils n'ont pas glorifié celui dont ils avoient quelques commencements de connoissance, c'est qu'ils ont voulu être à eux-mêmes plutôt qu'à celui qui les avoit faits; et leur sagesse vaine n'a servi qu'à les jeter dans des illusions plus funestes. Mais enfin, dans tous les temps, il faut trouver de vrais adorateurs en faveur desquels Dieu souffre les infidèles et continue son ouvrage. Où sont-ils ces amateurs de l'être unique et infini? où sont-ils? Nous ne les trouvons que dans l'histoire d'un seul peuple, histoire la plus ancienne de toutes, qui remonte jusqu'au premier homme, et qui nous montre ce culte d'amour de l'être unique et infini, que Dieu jamais n'a laissé interrompre. En faut-il davantage pour conclure qu'on ne doit chercher que chez les Juifs cette religion publique et invariable que Dieu se doit à lui-même dans tous les temps? J'espère, monseigneur, que cette première lettre vous fera bon juif; elle sera suivie d'une seconde pour vous faire bon chrétien, et d'une troisième pour vous faire bon catholique.

EXTRAIT D'UNE LETTRE

SUR LA RÉFUTATION DE SPINOSA.

1° L'être infiniment parfait est un, simple, sans composition.

Donc il n'est pas des êtres infinis, mais un être simple qui est infiniment être.

Tout infini divisible est impossible.

Donc l'infini dont nous avons l'idée est simple, donc il est infini par une totalité d'être qui n'est pas collective, mais intensive.

L'unité dit plus que le plus grand nombre. Tout nombre est fini, il n'y a que l'unité d'infinie. Donc l'être infini, en épuisant intensivement la totalité de l'être, ne l'épuise point collectivement ou extensivement.

2° Il est plus parfait de pouvoir produire quelque chose de distingué de soi, que de ne le pouvoir pas.

Il y a une distance infinie du néant à l'être. Faire passer quelque chose de l'un à l'autre ne peut être qu'une action infinie.

Donc il y a une distance infinie entre un être fécond et un être stérile.

Donc tout être qui est stérile n'est point infini : donc l'infini est fécond, c'est-à-dire puissant pour faire exister ce qui n'étoit pas.

Il peut produire quelque chose, puisqu'il est infini.

Il ne peut produire l'infini; car l'infini est lui-même, et il ne peut se produire soi-même, puisqu'il est déjà.

Donc il ne peut rien produire que de borné, c'est-à-dire imparfait

Ce qu'il peut produire ayant des degrés de possibilité et de perfection qui remontent à l'infini, aucun de ces degrés n'est infini. C'est le bien, car c'est l'être; mais c'est le bien imparfait, car c'est l'être borné.

Aucun de ces degrés d'être possible ne détermine l'être infini; aucun ne l'égale : il n'y en a aucun qui ne demeure à une distance infinie de lui; le plus élevé qu'on puisse assigner est infiniment au-dessous de lui. Donc tous, quoique inégaux entre eux, sont égaux par rapport à lui, puisque tous lui sont infiniment inférieurs, et que l'infini absorbe toutes les inégalités finies.

Donc l'être infini demeure en lui-même indifférent entre produire et ne produire pas, entre produire un ouvrage à un degré d'être supérieur ou inférieur, entre l'être et le non être, entre l'être supérieur et l'inférieur. Tous les degrés inégaux entre eux sont toujours également dans une infériorité infinie à son égard.

Donc il est libre d'une parfaite liberté d'indifférence pour créer ou ne créer pas; pour créer peu ou beaucoup; pour créer un ouvrage plus ou moins durable, plus ou moins étendu et multiplié, plus ou moins arrangé, plus ou moins parfait.

3° Dieu est tout degré d'être; mais il n'est pas tout être en nombre.

Le même degré d'être peut être possédé par l'ouvrage de Dieu, avec exclusion de tous les degrés supérieurs, et être en Dieu même avec d'autres degrés infinis au-dessus.

Nous avons vu que l'être infiniment parfait a, parmi ses perfections, celle de pouvoir faire exister ce qui n'est pas, et de le fixer à un des degrés bornés d'être que cet être fécond possède en lui sans bornes. Il ne peut faire des êtres que dans quelque degré correspondant à ceux qui sont en lui sans distinction, par un infini simple et indivisible : donc il peut communiquer l'être et la perfection à quelqu'un de ces degrés, sans se communiquer lui-même.

Il est infini en degrés de perfection, et non en parties : donc il peut produire quelque chose hors de lui, sans ajouter rien à son infini, puisqu'il n'ajoute, en créant un nouvel être, aucun nouveau degré de perfection aux degrés infinis qu'il possède. Donc la création d'un univers réellement distingué de lui n'ajoute rien à son infini, à sa plénitude et à sa totalité; sa totalité, sa plénitude, son infini, ne tombent que sur les degrés d'être et de perfection. La multiplication des êtres dans la création de l'univers n'ajoute rien à ces degrés, mais seulement elle augmente les êtres en nombre. Tout se réduit à ce principe évident, qu'il y a une différence essentielle entre être infiniment et être une collection d'êtres infinis.

Je suis : je ne suis pas infini : donc je ne suis pas Dieu : je suis donc un être ajouté à l'infini, mais non pas dans le genre où il est infini. Je ne suis qu'un ajouté à un; je ne suis qu'un ajouté à un autre qui est infiniment plus un que moi.

Il y a d'autres êtres semblables à moi, qui sont bornés et imparfaits : leur nombre démontre leur imperfection, car toute pluralité est une collection; toute collection dit parties; qui dit parties dit êtres imparfaits, et qui ne sont pas tout.

Ces parties sont réellement distinguées les unes des autres. On conçoit l'une sans concevoir l'autre : on conçoit l'anéantissement de l'une sans concevoir que l'autre perde rien, et sans diminuer en rien son idée qui est la représentation de son essence.

Il est vrai qu'on ne peut concevoir ces êtres bornés sans concevoir l'être infini par lequel ils sont.

Mais c'est une liaison d'idées, comme de la cause et de l'effet, et non une identité d'idées. Tout être borné et produit est essentiellement relatif à l'être infini qui est sa cause : il est néanmoins une véritable substance; car ce que j'appelle substance, c'est ce qui n'est point une circonstance changeante de l'être, mais l'être même, soit qu'il ait été produit par un autre supérieur, ou qu'il soit par sa propre nature nécessaire et immuable.

Voilà donc des substances véritables qui ont une cause, qui n'ont pas toujours été, qui ont reçu leur être d'autrui. C'est ce que j'appelle créature; l'une est plus parfaite que l'autre; l'une est plus grande que l'autre; l'une est d'une manière, et l'autre d'une autre; l'une pense, et l'autre ne pense pas. Donc l'une n'est pas l'autre; donc ni l'une ni l'autre n'est l'être infini; donc elles sont des êtres ajoutés à l'être qui est infiniment être. On ne peut rien ajouter à lui au sens où il est infini; on ne peut rien concevoir qui soit plus être que celui qui l'est infiniment; on ne peut ajouter aucun degré d'être aux degrés infinis renfermés dans sa plénitude. Mais comme il n'est qu'un être, on ne peut concevoir un nombre au delà de l'unité; et comme il est l'unité infiniment parfaite, il peut faire ce qui n'étoit pas, et le faire à divers degrés bornés au-dessous de son infini indivisible en lui-même.

4° Toutes les différences qu'on nomme essentielles ne sont que des degrés de l'être qui sont indivisibles dans l'unité souveraine, et qu'elle peut diviser hors d'elle à l'infini dans la production des êtres bornés et subalternes.

L'être infini n'ayant aucune borne en aucun sens, il ne peut avoir en aucun sens ni degré, ni différence soit essentielle ou accidentelle, ni manière précise d'être, ni modification.

Donc tout ce qui est borné, différencié, modifié, n'est point l'être infini, absolu, universel.

Donc tout être borné, différencié, modifié, ne peut être une modification de l'être infini; car qui dit infini modifié, dit infini fini, la modification n'étant qu'une borne de l'être et une imperfection essentielle.

Donc tout être modifié et différencié, tout être qui n'est pas conçu sous l'idée claire de l'être immodifiable, et sans ombre de restriction, est nécessairement un être qui n'est point par soi, un être défectueux, un être distingué réellement de celui qui est essentiellement immodifié et immodifiable en tous sens.

Donc il est absurde de dire que ce qu'on nomme communément les substances créées ne soient que des modifications de l'être. L'infini ne seroit plus tel, s'il avoit un seul instant quelque modification.

D'ailleurs, qui dit modifications d'un même être dit quelque chose

qui est essentiellement relatif à cet être même, en sorte que vous ne pouvez avoir aucune idée d'un mode qu'en le concevant par l'idée même de la substance modifiée; et que vous ne pouvez concevoir un mode sans concevoir aussi les autres modes, qui émanent nécessairement, comme lui, de la substance modifiée. C'est ainsi que je ne puis concevoir la figure, sans concevoir l'étendue à laquelle elle appartient essentiellement; et que je ne puis concevoir ni la divisibilité ni le mouvement, sans concevoir aussi l'étendue, et la figure qui n'est que sa borne. D'où je conclus que si les substances qu'on nomme créées n'étoient que des modifications de l'être infini, on ne pourroit concevoir aucune d'entre elles sans renfermer dans le même concept formel, ou dans la même idée, l'être infini. Par exemple, je ne pourrois penser à une fourmi sans concevoir actuellement et formellement l'essence divine : ce qui est faux et absurde; de plus, je ne pourrois concevoir une créature sans concevoir les autres par la même idée, de même que je ne puis concevoir la divisibilité sans concevoir la figure et l'étendue, ni concevoir la volonté de l'être pensant sans considérer son intelligence.

Donc les créatures ne sont pas des modifications d'une même substance.

Donc elles sont de vraies substances réellement distinguées les unes des autres, qui subsistent et qui sont diversement modifiées indépendamment les unes des autres; en sorte qu'un corps se meut pendant que l'autre est en repos, et qu'un esprit voit la vérité, veut le bien, pendant que l'autre se trompe et aime ce qui est mauvais.

Donc ces substances réellement distinguées entre elles subsistent et se conçoivent dans une entière indépendance réciproque, quoiqu'elles ne subsistent ni ne puissent être conçues dans aucune indépendance à l'égard de la cause supérieure qui les a fait passer du néant à l'être.

Donc il y a des êtres qui sont moins les uns que les autres. L'être et la perfection sont la même chose. L'être infini, quoique un d'une suprême unité, est infiniment être, puisqu'il est infiniment parfait. Je suis véritablement, et je ne suis pas lui; je suis infiniment moins parfait que lui, puisque je ne suis point par moi comme lui, mais par sa seule fécondité. L'être qui ne se connoît pas, et qui ne connoît pas l'être qui l'a fait, est moins parfait; il est moins être que moi, qui me connois et qui connois ma cause.

Donc il y a des degrés infinis d'êtres qui sont tous réunis par une simplicité indivisible dans l'être infini, et qui sont divisibles à l'infini dans les productions de cet être.

Donc les degrés infinis de l'être, pris intensivement, n'ont rien de commun avec la multiplication extensive de l'être, Dieu n'étant infini que par les degrés infinis pris intensivement, qui sont réunis en lui, et auxquels on ne peut rien ajouter. Enfin la multiplication extensive de l'être, par la création de l'univers, n'ajoute rien à ce genre d'infini intensif, qui est celui de Dieu.

LETTRE IV.

SUR L'IDÉE DE L'INFINI ET SUR LA LIBERTÉ DE DIEU DE CRÉER OU NE PAS CRÉER.

Quoique nous n'ayons jamais eu, monsieur, aucune occasion, vous et moi, de nous voir et de nous connoître, je suis prévenu d'une véritable estime pour vous par la lettre que vous m'avez fait la grâce de m'écrire. Je serois ravi d'y pouvoir répondre d'une manière qui vous satisfît; mais je n'ose guère l'espérer, par la difficulté des matières dont il s'agit, et par le peu de temps que j'ai pour m'y appliquer. Avant que d'entrer dans vos questions, agréez, s'il vous plaît que je vous expose mes vues générales sur la philosophie; elles ne seront peut-être pas inutiles pour l'éclaircissement des questions proposées.

Je commence, monsieur, par m'arrêter tout court en matière de philosophie, dès que je trouve une vérité de foi qui contredit quelque pensée philosophique que je suis tenté de suivre. Je préfère, sans hésiter, la raison de Dieu à la mienne; et le meilleur usage que je puissse faire de ma foible lumière est de la sacrifier à son autorité. Ainsi, sans m'écouter moi-même, j'écoute la seule révélation qui me vient par l'Église, et je nie tout ce qu'elle m'apprend à nier. Si tous les géomètres du monde disoient d'un commun accord à un ignorant sensé une vérité de géométrie qu'il ne seroit nullement à portée d'entendre, il la croiroit prudemment sur leur témoignage unanime : l'usage qu'il feroit alors de sa raison ignorante seroit de la soumettre à la raison supérieure et mieux instruite de tant de savants. Ne dois-je point bien davantage soumettre ma raison bornée à la raison infinie de Dieu? Dès que je le conçois infini, je m'attends de trouver en lui infiniment plus que je ne saurois concevoir. Ainsi, en matière de religion, je crois sans raisonner, comme une femmelette; et je ne connois point d'autre règle que l'autorité de l'Église, qui me propose la révélation. Ce qui me facilite cette docilité est la nécessité où je me trouve continuellement de croire avec une entière certitude des vérités qui me sont actuellement inconcevables. Par exemple, de quelque côté que je me tourne pour croire la divisibilité du continu à l'infini, ou pour croire des atomes, je me trouve dans l'impuissance de répondre rien d'intelligible aux objections, et je suis nécessité à croire ce qui me surmonte. Or, si je fais cette expérience continuellement dans l'ordre purement naturel, et jusque sur les plus vils atomes, à combien plus forte raison dois-je admettre les vérités surnaturelles, dont la révélation de Dieu m'assure, quoique ma foible raison ne puisse me les éclaircir? Il faut à tout moment, jusque dans la philosophie, croire sans aucun doute ce qui surpasse la raison même; autrement nous ne croirions rien de tout ce qui nous environne, et qui nous est le plus familier. Un aveugle refuse-t-il de croire, sur la parole des hommes clairvoyants, la lumière et les couleurs qu'il ne peut concevoir? Ne dois-je pas me croire aussi aveugle sur les vérités surnaturelles, qu'un aveugle l'est sur la lumière et les couleurs? Ne dois-je

pas être aussi docile à l'autorité de Dieu, qu'un aveugle l'est tous les jours à celle des hommes clairvoyants? Ma conclusion est qu'on a beau me dire qu'on ne peut concevoir une proposition, et que la raison semble y répugner avec évidence, ou bien qu'une proposition paroît évidente, et qu'on n'est pas libre de la nier; je nie et j'affirme sans hésiter tout ce que la religion me propose de croire et de ne croire pas. Je vais même plus loin, car je crois toutes les propositions auxquelles ma raison me mène avec évidence, quoique je ne puisse point ensuite, quand j'y suis arrivé, vaincre, par la force de ma raison, les objections que je suis tenté de regarder comme démonstratives contre ces propositions déjà reçues.

Après vous avoir déclaré, monsieur, combien je suis docile à l'autorité de la religion, je dois vous avouer combien je suis indocile à toute autorité de philosophie. Les uns me citent Aristote comme le prince des philosophes; j'en appelle à la raison, qui est le juge commun entre Aristote et tous les autres hommes. Les autres me citent Descartes; mais je leur réponds que c'est Descartes même qui m'a appris à ne croire personne sur sa parole. La philosophie n'étant que la raison, on ne peut suivre en ce genre que la raison seule. Voulez-vous que je croie quelque proposition en matière de philosophie? Laissons à part les grands noms, et venons aux preuves : donnez-moi des idées claires, et non des citations d'auteurs qui ont pu se tromper. Si l'autorité a quelque lieu en matière de philosohie, ce n'est que pour nous engager, par l'estime de certains philosophes, à examiner plus mûrement leurs opinions. Descartes, qui a osé secouer le joug de toute autorité pour ne suivre que ses idées, ne doit avoir lui-même sur nous aucune autorité. Si j'avois à croire quelque philosophe sur la réputation, je croirois bien plutôt Platon et Aristote, qui ont été pendant tant de siècles en possession de décider : je croirois même saint Augustin bien plus que Descartes, sur les matières de pure philosophie; car outre qu'il a beaucoup mieux su les concilier avec la religion, on trouve d'ailleurs dans ce Père un bien plus grand effort de génie sur toutes les vérités de métaphysique, quoiqu'il ne les ait jamais touchées que par occasion et sans ordre. Si un homme éclairé rassembloit dans les livres de saint Augustin toutes les vérités sublimes que ce Père y a répandues comme par hasard, cet extrait, fait avec choix, seroit très-supérieur aux *Méditations* de Descartes, quoique ces *Méditations* soient le plus grand effort de l'esprit de ce philosophe.

Je vous avoue, monsieur, qu'il y a dans Descartes des choses qui me paroissent peu dignes de lui; comme, par exemple, son monde indéfini, qui ne signifie rien que de ridicule, s'il ne signifie pas un infini réel. Sa preuve de l'impossibilité du vide est un pur paralogisme, où il a suivi son imagination au lieu de suivre les idées purement intellectuelles. Il y a beaucoup d'autres choses sur lesquelles il n'est jamais venu aux dernières précisions : je le dis d'autant plus librement, que je suis prévenu d'ailleurs d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe.

Je sais qu'il y a beaucoup de gens d'esprit qui se disent cartésiens, et qui ont embrassé des opinions trop hardies, ce me semble, en s'appuyant sur les principes de Descartes; mais sans vouloir critiquer ni nommer personne, je laisse librement raisonner chacun autant que la religion le permet, et je prends pour moi la liberté que je laisse aux autres, en me défiant sincèrement de mes foibles lumières. J'avoue qu'il me paroît que plusieurs philosophes de notre temps, qui sont d'ailleurs très-estimables, n'ont pas eu assez d'exactitude dans ce qu'ils ont dit sur vos deux questions, l'une de la nature de l'infini, et l'autre de la liberté de Dieu pour ses ouvrages extérieurs. Venons maintenant, s'il vous plaît, monsieur, à l'examen de ces deux questions.

Première question. — *De la nature de l'infini.* — Je ne saurois concevoir qu'un seul infini, c'est-à-dire que l'être infiniment parfait, ou infini en tout genre. Tout infini qui ne seroit infini qu'en un genre ne seroit point un infini véritable. Quiconque dit un genre ou une espèce dit manifestement une borne, et l'exclusion de toute réalité ultérieure; ce qui établit un être fini ou borné. C'est n'avoir point assez simplement consulté l'idée de l'infini, que de l'avoir renfermé dans les bornes d'un genre. Il est visible qu'il ne peut se trouver que dans l'universalité de l'être, qui est l'être infiniment parfait en tout genre, et infiniment simple.

Si on pouvoit concevoir des infinis bornés à des genres particuliers, il seroit vrai de dire que l'être infiniment parfait en tout genre seroit infiniment plus grand que ces infinis-là : car, outre qu'il égaleroit chacun d'eux dans son genre, et qu'il surpasseroit chacun d'eux en les égalant tous ensemble, de plus il auroit une simplicité suprême qui le rendroit infiniment plus parfait que toute cette collection de prétendus infinis.

D'ailleurs chacun de ces infinis subalternes se trouveroit borné par l'endroit précis où son genre le borneroit et le rendroit inégal à l'être infini en tout genre.

Quiconque dit inégalité entre deux êtres dit nécessairement un endroit où l'un finit, et où l'autre ne finit pas. Ainsi c'est se contredire que d'admettre des infinis inégaux.

Je ne puis même en concevoir qu'un seul, puisqu'un seul, par sa réelle infinité, exclut toute borne en tout genre, et remplit toute l'idée de l'infini.

D'ailleurs, comme je l'ai remarqué, tout infini qui ne seroit pas simple, ne seroit pas véritablement infini : le défaut de simplicité est une imperfection : car, à perfection d'ailleurs égale, il est plus parfait d'être entièrement un que d'être composé, c'est-à-dire que de n'être qu'un assemblage d'êtres particuliers. Or une imperfection est une borne; donc une imperfection telle que la divisibilité est opposée à la nature du véritable infini, qui n'a aucune borne.

On croira peut-être que ceci n'est qu'une vaine subtilité; mais, si on veut se défier parfaitement de certains préjugés, on reconnoîtra qu'un infini composé n'est infini que de nom, et qu'il est réellement

borné par l'imperfection de tout être divisible, et réduit à l'unité d'un genre. Ceci peut être confirmé par des suppositions très-simples et très-naturelles sur ces prétendus infinis qui ne seroient que des composés.

Donnez-moi un infini divisible; il faut qu'il ait une infinité de parties actuellement distinguées les unes des autres : ôtez-en une partie si petite qu'il vous plaira, dès qu'elle est ôtée, je vous demande si ce qui reste est encore infini ou non; s'il n'est pas infini, je soutiens que le total, avant le retranchement de cette petite partie, n'étoit point un infini véritable. En voici la démonstration. Tout composé fini, auquel vous rejoindrez une très-petite partie qui en auroit été détachée, ne pourroit point devenir infini par cette réunion : donc il demeureroit fini après la réunion; donc avant la désunion il est véritablement fini. En effet, qu'y auroit-il de plus ridicule que d'oser dire que le même tout est tantôt fini et tantôt infini, suivant qu'on lui ôte ou qu'on lui rend une espèce d'atome? Quoi donc? l'infini et le fini ne sont-ils différents que par cet atome de plus ou de moins?

Si, au contraire, ce tout demeure infini après que vous en avez retranché une petite partie, il faut avouer qu'il y a des infinis inégaux entre eux; car il est évident que ce tout étoit plus grand avant que cette partie fût retranchée, qu'il ne l'est depuis son retranchement. Il est plus clair que le jour que le retranchement d'une partie est une diminution du total, à proportion de ce que cette partie est grande. Or, c'est le comble de l'absurdité que de dire que le même infini, demeurant toujours infini, est tantôt plus grand et tantôt plus petit.

Le côté où l'on retranche une partie fait visiblement une borne par la partie retranchée. L'infini n'est plus infini de ce côté, puisqu'il y trouve une fin marquée. Cet infini est donc imaginaire, et nul être divisible ne peut jamais être un infini réel. Les hommes, ayant l'idée de l'infini, l'ont appliquée d'une manière impropre, et contraire à cette idée même, à tous les êtres auxquels ils n'ont voulu donner aucune borne dans leur genre : mais ils n'ont pas pris garde que tout genre est lui-même une borne, et que toute divisibilité étant une imperfection, qui est aussi une borne visible, elle exclut le véritable infini, qui est un être sans borne dans sa perfection.

L'être, l'unité, la vérité et la bonté sont la même chose. Ainsi, tout ce qui est un être infini est infiniment un, infiniment vrai, infiniment bon. Donc il est infiniment parfait et indivisible.

De là je conclus qu'il n'y a rien de plus faux qu'un infini imparfait, et par conséquent borné; rien de plus faux qu'un infini qui n'est pas infiniment un; rien de plus faux qu'un infini divisible en plusieurs parties ou finies ou infinies. Ces chimériques infinis peuvent être grossièrement imaginés, mais jamais conçus.

Il ne peut pas même y avoir deux infinis; car les deux, mis ensemble, seroient sans doute plus grands que chacun d'eux pris séparément, et par conséquent ni l'un ni l'autre ne seroit véritablement infini.

De plus, la collection de ces deux infinis seroit divisible, et par con-

séquent imparfaite, au lieu que chacun des deux seroit indivisible et parfait en soi : ainsi un seul infini seroit plus parfait que les deux ensemble. Si, au contraire, on vouloit supposer que les deux joints ensemble seroient plus parfaits que chacun des deux pris séparément, il s'ensuivroit qu'on les dégraderoit en les séparant.

Ma conclusion est qu'on ne sauroit concevoir qu'un seul infini souverainement un, vrai et parfait.

SECONDE QUESTION. — *De la liberté de Dieu pour créer ou pour ne créer pas.* — Vous avez très-bien compris, monsieur, que quand je dis qu'il est plus parfait à un être d'être fécond que de ne l'être pas, je ne prétends point parler d'une production actuelle, mais seulement d'un simple pouvoir de produire. Qui dit fécondité ne dit point une production actuelle, mais une vertu de produire hors de soi : c'est ainsi qu'on dit tous les jours qu'une terre est très-féconde ou très-fertile, quoiqu'elle soit actuellement en friche, parce qu'elle a une nature propre à produire les plus abondantes moissons.

On m'objectera peut-être que l'acte est plus parfait que la puissance, et qu'il y a plus de perfection à opérer actuellement qu'à être seulement dans le pouvoir d'opérer : mais ce raisonnement est captieux. Pour en démêler l'illusion, je vous supplie de considérer les choses suivantes.

Il est vrai que, selon les écoles, *l'acte perfectionne la puissance, et en est le complément;* mais voici ce qu'il y a de réel dans ce discours :

1° Les philosophes de l'école parlent de l'acte comme d'une entité distinguée de la puissance et de l'action, qui est le terme de l'action même. En ce sens, le terme est le complément qui perfectionne la puissance. Nul cartésien ne peut parler sérieusement ainsi.

2° Quiconque dit pure puissance ou simple pouvoir dit une simple capacité d'être : au contraire, quiconque dit acte dit une existence et une perfection déjà existante et actuelle. En un mot, ce qui n'est qu'en puissance n'est que possible; et ce qui est déjà en acte existe déjà actuellement. Or il est visible qu'il est plus parfait d'être actuellement existant que de n'être qu'en puissance ou possible.

Remarquez, s'il vous plaît, que le même être peut être tout ensemble en puissance pour certaines choses, et en actes pour d'autres. C'est ce qui arrive sans cesse à tout être fini et créé; car, d'un côté, il est en acte pour tout ce qu'il a déjà reçu d'existence et d'actuel; mais, d'un autre côté, il n'est qu'en puissance pour tout ce qui lui reste à recevoir, et dont il n'a, par son être présent, que la simple puissance ou capacité de le recevoir.

En ce sens, il est encore manifeste qu'il est bien plus parfait d'être en acte que de n'être qu'en puissance. Mais tout ceci n'a aucun rapport avec le pouvoir et avec l'acte pour les actions particulières, qu'on est libre de faire ou de ne faire pas, et qu'on a quelquefois raison de ne pas faire. Par exemple, je ne suis pas plus parfait en parlant qu'en ne parlant pas; il arrive même souvent que je suis plus parfait de me taire que de parler.

La perfection consiste dans la vertu de faire cette action . mais je n'y ajoute rien en la faisant, autrement j'aurois tort de ne me donner pas une perfection qui dépend de moi, toutes les fois que je garde le silence par discrétion.

Il est vrai que l'âme agit sans cesse ; elle connoît toujours au moins confusément quelque vérité, et elle veut à proportion quelque bien : mais aucune action prise en particulier ne lui est nécessaire.

Il n'est pas vrai, selon l'exemple déjà rapporté, que l'acte de parler soit plus parfait en lui-même que la simple puissance.

S'il n'est pas plus parfait à l'homme d'opérer actuellement une telle chose que de pouvoir simplement l'opérer, cela est encore bien plus certain en Dieu. Il faut au moins avouer que toute opération de la créature est une modification qu'elle se donne. Il est vrai aussi qu'elle opère toujours, et par conséquent qu'elle se modifie toujours, tantôt d'une façon et tantôt d'une autre; mais quand elle choisit la meilleure opération, elle se donne par ce choix la modification la plus parfaite.

Il n'en est pas de même de Dieu. Par son être infini, simple et immuable, il est incapable de toute modification; car une modification seroit une borne : son opération n'est que lui-même, sans y rien ajouter. Si son opération ajoutoit la moindre chose à sa perfection, il ne seroit pas Dieu, car il n'auroit pas lui-même l'infinie perfection, indépendamment de son action au dehors.

En ce cas, son opération au dehors seroit essentielle à sa divinité, et en feroit partie.

Bien plus, son ouvrage extérieur, qui n'est que sa créature, ne pouvant être séparé de son opération féconde, cet ouvrage seroit essentiel à son infinie perfection, et par conséquent à sa divinité : on ne pourroit concevoir l'un sans l'autre ; l'un dépendroit de l'autre ; la créature seroit essentielle au créateur, et se confondroit avec lui; l'infinie perfection ne pourroit se trouver que dans ce total de Dieu opérant au dehors, et de son ouvrage. La créature étant nécessaire au créateur même par son essence, elle ne seroit plus créature ; il la faudroit regarder avec Dieu comme nous regardons le Fils et le Saint-Esprit avec le Père dans la sainte Trinité. En ce cas, Dieu produiroit éternellement par nécessité tout ce qu'il pourroit produire de plus parfait : il se devroit à lui-même de le faire : il ne seroit jamais Dieu qu'autant qu'il le feroit actuellement : il ne pourroit jamais ne le faire pas. Si on le concevoit comme existant un moment avant que de produire, il faudroit dire qu'en commençant à produire il a commencé à se rendre parfait et à devenir Dieu. En un mot, la créature seroit si essentielle au créateur, qu'on ne pourroit plus les distinguer réellement, et qu'on s'accoutumeroit à ne chercher plus d'autre être infiniment parfait que cette collection des êtres qu'on nomme créatures.

Que faut-il donc pour ne pas tomber dans cette impiété monstrueuse ? Il faut dire que Dieu n'est pas plus parfait en opérant hors de lui qu'en n'opérant pas, parce qu'il est toujours tout-puissant et infiniment fécond, lors même qu'il ne lui plaît pas d'exercer cette puissance féconde.

Par là on reconnoît que Dieu est libre d'une souveraine liberté, dont la nôtre n'est qu'une foible image et une légère participation.

Par là on conçoit la reconnoissance qui est due au bienfait purement gratuit de la création. Par là on entre dans le véritable esprit de l'Écriture, qui nous enseigne que Dieu fit son ouvrage en sept jours : il suspendoit son ouvrage, il interrompoit son action; il menoit peu à peu son ouvrage au but, et par divers degrés, il réservoit à chaque jour une forme nouvelle et particulière; il lui donnoit à diverses reprises un accroissement de perfection. Chaque chose se trouvoit chaque jour bonne, et digne de lui; mais il la rendoit dans la suite encore meilleure en la retouchant. Par là il montroit combien il étoit le maître de tout son ouvrage, pour lui donner tant et si peu de perfection qu'il lui plairoit. Il pouvoit s'arrêter à une masse informe; il pouvoit faire de cette masse l'ouvrage varié et plein d'ornements qu'il lui a plu d'en faire, et qu'on nomme l'univers.

Rien n'est donc plus faux que ce que j'entends dire : savoir, que Dieu est nécessité par l'ordre, qui est lui-même, à produire tout ce qu'il pouvoit faire de plus parfait. Ce raisonnement iroit à prouver que l'actuelle production de la créature est éternelle, et essentielle au créateur. Ce raisonnement prouveroit que Dieu n'a pu se retenir en rien dans la création de son ouvrage; qu'il ne l'a fait avec aucune liberté; qu'il a été assujetti à le faire tout entier d'abord, et même à le faire dès l'éternité. On établiroit par là que Dieu étoit autant gêné pour la manière d'agir que pour le fond de son ouvrage. Selon ce principe, il falloit, sous peine de violer l'ordre et de se dégrader, qu'il fît tout son ouvrage par la voie la plus simple. En un mot, si ce principe a lieu, la toute-puissance de Dieu s'est épuisée dans un moment : il ne peut plus produire un seul atome; il est dans l'impuissance d'ajouter le moindre degré de perfection au plus vil atome de l'univers. Si quelque chose est indigne de Dieu, c'est une telle idée de lui.

Combien saint Augustin pense-t-il plus noblement et avec plus de justesse sur la Divinité ! Ce Père se représente des degrés de perfection en montant et en descendant à l'infini, que Dieu voit distinctement d'une seule vue. Il n'en voit aucun qui ne demeure infiniment au-dessous de sa perfection infinie. Il peut monter aussi haut qu'il voudra pour le plan de son ouvrage; son ouvrage demeurera toujours infiniment au-dessous de lui. Il peut descendre aussi bas qu'il lui plaira, son ouvrage sera toujours bon, parfait selon sa mesure, distingué du néant, au-dessus de lui, et digne de l'Être infini. Dieu, choisissant entre ces degrés infinis de perfection, appelle ou n'appelle pas le néant, ne doit rien, et peut tout. Sa supériorité infinie au-dessus de son ouvrage fait qu'il n'en peut avoir aucun besoin : la gloire même qu'il en tire, lui, est pour ainsi dire si accidentelle, qu'elle se réduit à son bon plaisir, et au pur choix de sa volonté.

Il a pu créer le monde si tôt et si tard qu'il lui a plu; mais le plus tôt ne vient qu'après son éternité, et le plus tard est encore suivi de cette même éternité, qui reste tout entière. En un mot, quelque étendue qu'il eût donnée à la durée de l'univers, elle eût été toujours quel-

que chose de fini dans l'infini; elle eût été renfermée dans l'éternité indivisible de son auteur.

Saint Augustin représente contre les manichéens cette bonté de l'ouvrage et cette liberté de l'ouvrier, à quelque degré qu'il lui plaise de le fixer. Il y a en tout, selon ce Père, que les divers degrés de l'être, parce qu'être et perfection c'est précisément la même chose.

C'est par ces divers degrés que Dieu varie son ouvrage. Tout ce qui existe est bon et parfait dans un certain genre. Ce qui est plus est plus parfait; ce qui est moins est moins parfait : mais tout ce qui est, en quelque bas degré qu'il soit, est digne de Dieu, puisqu'il a l'être, et qu'il faut une sagesse toute-puissante pour le tirer du néant. En même temps tout être créé, quelque parfait qu'on le conçoive, n'a qu'un degré borné d'être, où il n'a pu monter que par la sagesse toute-puissante de celui qui l'a tiré du néant. Toute créature se trouve donc dans ce milieu, entre ces deux extrémités, dans l'infini de Dieu.

Dieu ne voit rien qui ne soit infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie de tous les êtres créés, des plus hauts et des plus bas degrés, les met tous dans une espèce d'égalité à ses yeux. Aucun d'eux n'a une supériorité de perfection infinie qui lui soit une raison invincible de le préférer. Auquel de ces divers degrés qu'il puisse s'arrêter, il s'arrête toujours nécessairement à un degré qui se trouve fini, et infiniment au-dessous de lui. Cette infériorité infinie fait qu'aucune perfection possible ne peut le nécessiter; et sa supériorité infinie sur toute perfection possible fait la liberté de son choix.

Voilà, monsieur, ce que je crois avoir appris de saint Augustin sur la liberté de Dieu dans la production de ses ouvrages hors de lui. Je voudrois être libre de m'éclaircir avec vous sur toutes ces matières, et je recevrois avec grand plaisir tout ce que vous voudriez bien me communiquer; car je ne doute point que vous n'ayez fait de grandes recherches : mais un grand diocèse, où la guerre augmente infiniment nos embarras, une très-foible santé, et d'autres travaux épineux sur les matières de la grâce, m'ôtent la liberté que je voudrois avoir pour méditer sur la métaphysique.

Je suis parfaitement, etc.

PREUVE

DES TROIS PRINCIPAUX POINTS NÉCESSAIRES AU SALUT, POUR SOUMETTRE AU JOUG DE LA FOI, SANS DISCUSSION, LES ESPRITS SIMPLES ET IGNORANTS.

PREMIÈRE PARTIE.

Il y a un Dieu infiniment parfait qui a créé l'univers.

Il ne faut qu'ouvrir les yeux et qu'avoir le cœur libre, pour apercevoir sans raisonnement la puissance et la sagesse du Créateur, qui éclate dans son ouvrage. Si quelque homme d'esprit conteste cette vérité, je ne disputerai point avec lui : je le prierai seulement de

souffrir que je suppose qu'il se trouve par un naufrage dans une île déserte : il y aperçoit une maison d'une excellente architecture, magnifiquement meublée; il y voit des tableaux merveilleux : il entre dans un cabinet, où un grand nombre de très-bons livres de tout genre sont rangés avec ordre; il ne découvre néanmoins aucun homme dans toute cette île; il ne me reste qu'à lui demander s'il peut croire que c'est le hasard, sans aucune industrie, qui a fait tout ce qu'il voit. J'ose le défier de parvenir jamais par ses efforts à se faire accroire que l'assemblage de ces pierres fait avec tant d'ordre et de symétrie; que les meubles, qui montrent tant d'art, de proportion et d'arrangement; que les tableaux, qui imitent si bien la nature; que les livres, qui traitent si exactement les plus hautes sciences, sont des combinaisons purement fortuites. Cet homme d'esprit pourra trouver des subtilités pour soutenir dans la spéculation un paradoxe si absurde; mais dans la pratique il lui sera impossible d'entrer dans aucun doute sérieux sur l'industrie qui éclate dans cette maison. S'il se vantoit d'en douter, il ne feroit que démentir sa propre conscience. Cette impuissance de douter est ce qu'on nomme pleine conviction. Voilà, pour ainsi dire, le bout de la raison humaine : elle ne peut aller plus loin. Cette comparaison démontre quelle doit être notre conviction sur la Divinité à la vue de l'univers. Peut-on douter que ce grand ouvrage ne montre infiniment plus d'art que la maison que je viens de représenter? La différence qu'il y a entre un philosophe et un paysan est que le paysan suit d'abord avec simplicité ce qui saute aux yeux, au lieu que le philosophe, séduit par ses vains préjugés, emploie la subtilité de ses raisonnements à embrouiller sa raison même. Voilà la Divinité dans son point de vue, pour tout homme sensé, attentif, sans orgueil et sans passion. Loin d'avoir besoin de raisonner, il n'a que son raisonnement à craindre; il n'a pas plus besoin de méditer pour trouver son Dieu à la vue de l'univers, que pour supposer un horloger à la vue d'une horloge, ou un architecte à la vue d'une maison.

SECONDE PARTIE.

Il n'y a que le seul christianisme qui soit un culte digne de Dieu.

Il n'y a que la religion chrétienne qui consiste dans l'amour de Dieu. Les autres religions ont consisté dans la crainte de dieux qu'on vouloit apaiser, et dans l'espérance de leurs bienfaits, qu'on tâchoit de se procurer par des honneurs, des prières et des sacrifices. Mais la seule religion enseignée par Jésus-Christ nous oblige à aimer Dieu plus que nous-mêmes, et à ne nous aimer que pour l'amour de lui. Elle nous propose pour paradis le parfait et éternel amour; elle exige le renoncement à nous-mêmes, « abneget semetipsum, » c'est-à-dire l'exclusion de tout amour-propre, pour nous réduire à nous aimer par charité, comme quelque chose qui appartient à Dieu, et qu'il veut que nous aimions en lui. Ce renversement de tout l'homme est le rétablissement de l'ordre et la naissance de l'homme nouveau. Voilà ce que l'esprit de l'homme n'a pu inventer. Il faut qu'une puissance su-

périeure tourne l'homme contre lui-même, pour le forcer à prononcer cette sentence foudroyante contre son amour-propre. Il n'y a rien de si évidemment juste, et il n'y a rien qui révolte si violemment le fonc de l'homme idolâtre de soi. Dieu ne peut être suffisamment reconnu que par cet amour suprême. « Nec colitur ille nisi amando, » dit souvent saint Augustin. D'où vient donc que presque tous les hommes ont pris le change? Ils ont mis le sacrifice des animaux, l'encens et les autres dons, en la place du moi, victime qu'il falloit immoler. Dites à l'homme le plus simple et le plus ignorant qu'il faut aimer Dieu, notre père, qui nous a faits pour lui; cette parole entre d'abord dans son cœur, si l'orgueil et l'amour-propre ne le révoltent pas : il n'a aucun besoin de discussion pour sentir que voilà la religion tout entière. Or il ne trouve ce vrai culte que dans le christianisme. Ainsi il n'a ni à choisir ni à délibérer. Tout autre culte n'est point une religion. Le judaïsme n'est qu'un commencement, ou pour mieux dire, qu'une image ou une ombre de ce culte promis. Otez du judaïsme les figures grossières, les bénédictions temporelles, la graisse de la terre, la rosée du ciel, les promesses mystérieuses, les imperfections tolérées, les cérémonies légales, il ne restera qu'un christianisme commencé. Le christianisme n'est que le renversement de l'idolâtrie de l'amour-propre, et l'établissement du vrai culte de Dieu par un amour suprême. Cherchez bien, vous ne trouverez ce vrai culte développé, purifié et parfait, que chez les chrétiens : eux seuls connoissent Dieu infiniment aimable. Je ne parle point des mahométans; ils ne le méritent pas : leur religion n'est que le culte grossier, servile et purement mercenaire des juifs les plus charnels, auquel ils ont ajouté l'admiration d'un faux prophète, qui, de son propre aveu, n'a jamais eu aucune preuve de mission. Tout homme simple et droit ne peut s'arrêter que chez les chrétiens, puisqu'il ne peut trouver que chez eux le parfait amour. Dès qu'il le trouve là, il a trouvé tout, et il sent bien qu'il ne lui reste plus rien à chercher. Les mystères ne l'effarouchent point : il comprend que toute la nature étant incompréhensible à son foible esprit, il ne doit pas s'étonner de ne pouvoir comprendre tous les secrets de la Divinité; sa foiblesse même se tourne en force, et ses ténèbres en lumière, pour le rendre défiant de soi et docile à Dieu. Il n'a point de peine à croire que Dieu, amour infini, a daigné venir lui-même, sous une chair semblable à la nôtre, pour tempérer les rayons de sa gloire, nous apprendre à aimer, et s'aimer lui-même au dedans de nous. C'est en ce sens-là qu'il est vrai de dire qu'on trouve la vraie religion par le cœur, et non par l'esprit. En effet, on la trouve simplement par l'amour de Dieu infiniment aimable, non par le raisonnement subtil des philosophes. Socrate même n'a presque rien trouvé, pendant qu'une femmelette humble et un artisan docile trouvent tout en trouvant l'amour. « Confiteor tibi, Pater, Domine cœli et « terræ, quia absconditi hæc a sapientibus et prudentibus, et revelasti « ea parvulis [1]. » L'amour de Dieu décide de tout sans discussion en fa-

1. Matth., XI, 25; Luc., X, 21.

veur du christianisme. C'est en ce sens que l'âme est naturellement chrétienne, comme parle Tertullien.

TROISIÈME PARTIE.

Il n'y a que l'Église catholique qui puisse enseigner ce culte d'une façon proportionnée au besoin de tous les hommes.

Tous les hommes, et surtout les ignorants, ont besoin d'une autorité qui décide, sans les engager à une discussion dont ils sont visiblement incapables. Comment voudroit-on qu'une femme de village ou qu'un artisan examinât le texte original, les éditions, les versions, les divers sens du texte sacré? Dieu auroit manqué au besoin de presque tous les hommes, s'il ne leur avoit pas donné une autorité infaillible pour leur épargner cette recherche impossible, et pour les garantir de s'y tromper. L'homme ignorant, qui connoît la bonté de Dieu, et qui sent sa propre impuissance, doit donc supposer cette autorité donnée de Dieu, et la chercher humblement, pour s'y soumettre sans raisonner. Où la trouvera-t-il? Toutes les sociétés séparées de l'Église catholique ne fondent leur séparation que sur l'offre de faire chaque particulier juge des Écritures, et lui faire voir que l'Écriture contredit cette ancienne Église. Le premier pas qu'un particulier seroit obligé de faire pour écouter ces sectes seroit donc de s'ériger en juge entre elles et l'Église, qu'elles ont abandonnée. Or, quelle est la femme de village, quel est l'artisan, qui puisse dire sans une ridicule et scandaleuse présomption : « Je vais examiner si l'ancienne Église a bien ou mal interprété le texte des Écritures. » Voilà néanmoins le point essentiel de la séparation de toute branche d'avec l'ancienne tige. Tout ignorant qui sent son ignorance doit avoir horreur de commencer par cet acte de présomption. Il cherche une autorité qui le dispense de faire cet acte présomptueux et cet examen dont il est incapable. Toutes les nouvelles sectes, suivant leur principe fondamental, lui crient : « Lisez, raisonnez, décidez. » La seule ancienne Église lui dit : « Ne raisonnez, ne décidez point, contentez-vous d'être docile et humble : Dieu m'a promis son esprit pour vous préserver de l'erreur. » Qui voulez-vous que cet ignorant suive, ou ceux qui lui demandent l'impossible, ou ceux qui lui promettent ce qui convient à son impuissance et à la bonté de Dieu? Représentons-nous un paralytique qui veut sortir de son lit, parce que le feu est à la maison : il s'adresse à cinq hommes qui lui disent : « Levez-vous, courez, percez la foule, sauvez-vous de cet incendie. » Enfin il trouve un sixième homme qui lui dit : « Laissez-moi faire, je vais vous emporter entre mes bras. » Croira-t-il à cinq hommes qui lui conseillent de faire ce qu'il sent bien qu'il ne peut pas? Ne croira-t-il pas plutôt celui qui est le seul à lui promettre le secours proportionné à son impuissance? Il s'abandonne sans raisonner à cet homme, et se borne à demeurer souple et docile entre ses bras. Il en est précisément de même d'un homme humble dans son ignorance; il ne peut écouter sérieusement les sectes qui lui crient : « Lisez, raisonnez, décidez; » lui

qui sent bien qu'il ne peut ni lire, ni raisonner, ni décider; mais il est consolé d'entendre l'ancienne Église qui lui dit : « Sentez votre impuissance, humiliez-vous, soyez docile, confiez-vous à la bonté de Dieu, qui ne nous a point laissés sans secours pour aller à lui. Laissez-moi faire, je vous porterai entre mes bras. » Rien n'est plus simple et plus court que ce moyen d'arriver à la vérité. L'homme ignorant n'a besoin ni de livres ni de raisonnement pour trouver la vraie Église : les yeux fermés, il sait avec certitude que toutes celles qui veulent le faire juge sont fausses, et qu'il n'y a que celle qui lui dit de croire humblement qui puisse être la véritable. Au lieu des livres et des raisonnements, il n'a besoin que de son impuissance et de la bonté de Dieu pour rejeter une flatteuse séduction et pour demeurer dans une humble docilité. Il ne lui faut que son ignorance bien sensée pour décider. Cette ignorance se tourne pour lui en science infaillible. Plus il est ignorant, plus son ignorance lui fait sentir l'absurdité des sectes qui veulent l'ériger en juge de ce qu'il ne peut examiner. D'un autre côté, les savants mêmes ont un besoin infini d'être humiliés et de sentir leur incapacité. A force de raisonner, ils sont encore plus dans le doute que les ignorants; ils disputent sans fin entre eux, et ils s'entêtent des opinions les plus absurdes. Ils ont donc autant de besoin que le peuple le plus simple d'une autorité suprême qui rabaisse leur présomption, qui corrige leurs préjugés, qui termine leurs disputes, qui fixe leurs incertitudes, qui les accorde entre eux, et qui les réunisse avec la multitude. Cette autorité supérieure à tout raisonnement, où la trouverons-nous? Elle ne peut être dans aucune des sectes qui ne se forment qu'en faisant raisonner les hommes, et qu'en les faisant juges de l'Écriture au-dessus de l'Église. Elle ne peut donc se trouver que dans cette ancienne Église qu'on nomme catholique. Qu'y a-t-il de plus simple, de plus court, de plus proportionné à la foiblesse de l'esprit du peuple, qu'une décision pour laquelle chacun n'a besoin que de sentir son ignorance, et que de ne vouloir pas tenter l'impossible? Rejetez une discussion visiblement impossible et une présomption ridicule; vous voilà catholique.

Je comprends bien, monsieur, qu'on fera contre ces trois vérités des objections innombrables. Mais n'en fait-on pas pour nous réduire à douter de l'existence des corps, et pour disputer la certitude des choses que nous voyons, que nous entendons, et que nous touchons à toute heure, comme si notre vie entière n'étoit que l'illusion d'un songe? J'ose assurer qu'on trouvera dans les trois principes que je viens d'établir de quoi dissiper toutes les objections en peu de mots, et sans aucune discussion subtile.

Au reste, je ne puis finir sans vous représenter, monsieur, que vous ne paroissez pas faire assez de justice à saint Augustin. Il est vrai que ce Père a écrit dans un mauvais temps pour le goût. Sa manière d'écrire s'en ressent. Il a écrit sans ordre, et avec un excès de fertilité d'esprit, à mesure que les besoins d'instruire ou de réfuter le pressoient. Platon et Descartes, que vous louez tant, n'ont eu qu'à méditer tranquillement et qu'à écrire à loisir, pour perfectionner leurs ouvrages

cependant ces deux auteurs ont leurs défauts. Par exemple, que peut-on voir de plus insoutenable que les preuves de Socrate sur l'immortalité de l'âme ? D'ailleurs ne le voit-on pas flottant et incertain pour les vérités même les plus fondamentales, sans lesquelles sa morale porteroit à faux ? Qu'y a-t-il de plus défectueux que le monde indéfini de Descartes ? Si on rassembloit tous les morceaux épars dans les ouvrages de saint Augustin, on y trouveroit plus de métaphysique que dans ces deux philosophes. Je ne saurois trop admirer ce génie vaste, lumineux, fertile et sublime.

Je voudrois me trouver pour un mois avec vous, monsieur, dans une solitude où nous n'eussions qu'à chercher ensemble ce qui peut nourrir et édifier.

O rus, quando ego te aspiciam ? quandoque licebit[1]....

Personne ne peut vous honorer avec des sentiments plus vifs et plus dignes de vous, que je le ferai le reste de mes jours.

LETTRE V.

SUR LES MOYENS DONNÉS AUX HOMMES POUR ARRIVER A LA VRAIE RELIGION.

A Cambray, 14 juillet.

J'ai une fluxion sur les yeux et un peu de mal à l'estomac.

..... Dormitum ego, Virgiliusque :
Namque pila lippis inimicum et ludere crudis[2].

Il est triste de ne ressembler à Virgile et à Horace que par des infirmités. L'électeur a fait venir de Paris un bon peintre, qui a beaucoup travaillé pour lui à Valenciennes. Ce prince a voulu avoir mon portrait; il est achevé; il est à Paris : vous en aurez une copie; mais laissez-moi un peu de temps pour m'assurer de vous en donner une bonne. Puisque vous voulez ce visage étique, il faut au moins, monsieur, que la copie soit bien exécutée.

Dès que je serai libre, je tâcherai d'écrire ce qui me passe par la tête sur les moyens donnés aux hommes pour arriver à la vraie religion : en attendant, je vais vous proposer superficiellement ce que j'en pense.

I. On est trop frappé de la disproportion qui paroît entre la grossièreté de l'esprit de la plupart des hommes et la hauteur des vérités qu'il faut entendre pour être véritablement chrétien.

Qu'est-ce que les passions grossières, comme l'amour sensuel, la jalousie, la haine, la vengeance, l'ambition et la curiosité, ne font point deviner aux hommes les moins cultivés et les moins subtils? Qu'est-ce que les sauvages mêmes ne pénètrent pas pour leurs intérêts?

Qu'est-ce que les hommes les plus vils n'ont point inventé pour la perfection des arts, quand l'avarice les a excités ? Qu'est-ce qu'un en-

1. Hor., lib. II, sat. VI. — 2. *Ibid.*, lib. I, sat. V.

fant n'apprend point, depuis l'âge de deux ans jusqu'à celui de sept, soit pour discerner tous les objets qui l'environnent, pour observer leurs propriétés, leurs rapports et leurs oppositions, soit pour apprendre tous les termes innombrables d'une langue, qui expriment avec précision et délicatesse tous ces objets avec toutes leurs dépendances?

Qu'est-ce qu'un prisonnier n'invente point dans une prison pendant vingt ans, pour tâcher d'en sortir, pour savoir des nouvelles de ses amis, pour leur donner des siennes, pour tromper la vigilance et la défiance de ceux qui le tiennent en captivité?

Qu'est-ce qu'un homme ne rechercheroit point pour découvrir les causes de son état, s'il se trouvoit tout à coup à son réveil transporté dans une île déserte et inconnue? Que ne feroit-il point pour savoir comment il y auroit été transporté pendant un long sommeil, pour chercher dans cette île quelque marque d'habitation, quelque vestige d'homme, pour inventer quelque moyen de se nourrir, de se vêtir, de se loger, de naviguer, et de retourner en son pays?

Voilà les ressources naturelles de l'esprit humain dans les hommes même les moins cultivés. Il n'y a qu'à bien vouloir pour parvenir à toutes les choses qui ne sont pas absolument impossibles. Aimez autant la vérité que vous aimez votre santé, votre vanité, votre liberté, votre plaisir, votre fantaisie; vous la trouverez. Soyez aussi curieux pour trouver celui qui vous a fait, et à qui vous devez tout, que les hommes les plus grossiers sont curieux pour suivre un soupçon malin, pour contenter leur passion brutale, pour déguiser leurs desseins injustes et honteux : en voilà assez pour trouver Dieu et la vie éternelle. Faites que l'homme soit en ce monde comme celui qui se trouveroit à son réveil dans une île déserte et inconnue. Faites que l'homme, au lieu de s'amuser aux sottises qu'on nomme fortune, divertissement, spectacles, réputation, politique, éloquence, poésie, ne soit occupé que de se dire à lui-même : « Qui suis-je, où suis-je, d'où viens-je? par où suis-je venu ici, où vais-je? pourquoi et par qui suis-je fait? Quels sont ces autres êtres qui me ressemblent et qui m'environnent? d'où viennent-ils? Je leur demande ce qu'ils me demandent, et nous ne saurions nous dire les uns aux autres ce que nous sommes, ni par où nous nous trouvons assemblés. Je n'ai nulle autre affaire dans ce coin de l'univers, où je suis comme tombé des nues, que celle d'être étonné de moi et de mon état, de découvrir mon origine et ma fin. Je n'ai que quatre jours à passer dans cet état : je ne dois les employer qu'à découvrir ce qui peut décider de moi. Je dois me défier de mon esprit, que je sens vain, léger, inconstant, présomptueux. Je dois aussi craindre mes passions folles et brutales; je n'ai qu'une seule affaire, qui est de m'étudier, de m'approfondir, et surtout de me vaincre, pour me rendre digne de parvenir à la vérité, supposé que je puisse parvenir jusqu'à elle. Il est vrai qu'en la cherchant avec gêne et travail, je passerai peut-être toute ma vie dans une peine stérile, sans pouvoir sortir de ces profondes ténèbres où je me vois comme abandonné; mais qu'importe? Cette courte vie n'est que le songe d'une nuit; si peu que je suive ma raison avec courage, je dois être plus content de la passer

dans une si raisonnable et si importante occupation, avec la consolation d'agir sérieusement en homme, que de m'abandonner à la folie de mes passions, qui se tourneroient en malheur pour moi. Il n'y a que la légèreté d'un esprit mou et sans ressource contre sa passion qui me pût faire prendre le change si honteusement. » Dès qu'un homme sera homme de la sorte, il aura bientôt les yeux ouverts. Tous les autres hommes passent leur vie dans la caverne de Platon[1], à ne voir que des ombres. Pourquoi les hommes ne feront-ils pas, pour faire la découverte d'eux-mêmes, ce que fit ce Scythe Anacharsis, qui vint dans la Grèce chercher la vérité; et ce que faisoient les Grecs, qui alloient en Égypte, en Asie, et jusque dans les Indes, chercher la sagesse? Il ne faut pas beaucoup de lumière pour apercevoir qu'on est dans les ténèbres; il ne faut pas être bien fort pour sentir son impuissance; il ne faut pas être bien riche pour être las de sa pauvreté. Pour être un vrai philosophe, il ne faut que connoître qu'on ne l'est pas; il ne faut que vouloir savoir ce qu'on est, et qu'être étonné de ne le savoir pas. Un voyageur va au Monomotapa et au Japon, pour apprendre ce qui ne mérite nûllement sa curiosité, et dont la découverte ne le guérira d'aucun de ses maux. Quand trouvera-t-on des hommes qui fassent, non pas le tour du monde, mais le moindre effort de curiosité pour développer le grand mystère de leur propre état? On parcourt les mers les plus orageuses, pour aller chercher à quatre mille lieues d'ici le poivre et la cannelle; on surmonte les vents, les flots, les abîmes et les écueils, pour avoir ce qui n'est presque bon à rien : on ne traverseroit pas la Manche pour apprendre à être sage, bon et digne d'un bonheur éternel.

En faut-il davantage pour confondre l'homme, pour le couvrir de honte sur son ignorance, pour le rendre inexcusable dans une indolence si dénaturée et dans une stupidité si monstrueuse?

On dit hardiment qu'un villageois n'a pas assez d'esprit pour apprendre son catéchisme, pendant qu'il apprend sans peine toutes les chansons malignes et impudentes de son village; pendant qu'il use des déguisements les plus subtils pour cacher ses débauches et ses larcins.

L'esprit de chaque homme s'étend ou se raccourcit suivant l'application ou l'inapplication où il vit. L'esprit est comme un cuir souple qui prête : il s'allonge et il s'élargit à proportion de la bonne volonté et de l'exercice. Tournez autant l'esprit au bien qu'il est d'ordinaire tourné au mal; vous trouverez, par le seul amour du bien, des ressources incroyables d'esprit pour arriver à la vérité, dans les hommes mêmes qui montrent le moins d'ouverture. Si tous les hommes aimoient la vérité plus qu'eux, comme elle mérite sans doute qu'on l'aime, ils

1. On sait que Platon, dans sa *République*, voulant exprimer l'imperfection de l'intelligence humaine en cette vie, représente le genre humain comme « enseveli dans une caverne immense, où il ne peut s'occuper que d'ombres « vaines et artificielles, et d'où il ne peut s'élever que par de pénibles efforts « jusqu'au monde intellectuel, pour y contempler la suprême intelligence dans « le calme des sens et des passions. » *De Rep.*, lib. VII, pag. 514 et seq., édit. Serran. Voyez le *Voyage d'Anacharsis*, chap. LIV. (*Edit de Vers.*)

feroient pour la trouver tout ce qu'ils font pour se flatter dans leurs illusions. L'amour, avec peu d'esprit, feroit des découvertes merveilleuses.

Connubialis amor de Mulcibre fecit Apellem.

II. Il ne s'agit nullement de mettre les hommes grossiers et sans étude en état d'expliquer avec précision et méthode ce qui les persuadera en faveur de la vertu et de la religion : il suffit qu'ils parviennent au point d'être persuadés par des raisons droites et solides, quoiqu'ils ne puissent pas développer les raisons qui les persuadent, ni réfuter les objections subtiles qui les embarrassent.

Rien n'est plus facile que d'embarrassser un homme de bon sens sur la vérité de son propre corps, quoiqu'il lui soit impossible d'en douter sérieusement. Dites-lui que le temps qu'il appelle celui de la veille, n'est peut-être qu'un temps de sommeil plus profond que celui du sommeil de la nuit; soutenez-lui qu'il se réveillera peut-être à la mort du sommeil de toute la vie, qui n'est qu'un songe, comme il se réveille chaque matin en sortant du songe de la nuit; pressez-le de vous donner une différence précise, claire et décisive entre l'illusion du songe de la nuit, où l'homme se dit faussement à lui-même : « Je me sens, je touche, je vais, j'écoute, et je suis sûr de ne rêver pas, » et l'illusion du songe où nous sommes peut-être dans la vie entière : vous mettrez cet homme dans l'impuissance de vous répondre; mais il n'en sera pas moins dans l'impuissance de vous croire, et de douter de ce que vous lui contestez; il rira de votre subtilité; il sentira, sans pouvoir le démêler, que votre raisonnement subtil ne fait qu'embrouiller une vérité claire, au lieu d'éclaircir une chose obscure. Il y a cent autres exemples des vérités dont les hommes ne sont nullement libres de douter, et qui leur échappent dès qu'un philosophe les presse de répondre à une objection subtile. La vérité n'en est pas moins vraie, et la conviction intime que tous les hommes en ont n'en est pas moins une règle invincible de croyance, quoique chacun soit dans l'impuissance de démêler sa raison de croire. Il y a deux degrés d'intelligence, dont l'un opère une entière conviction, quoiqu'il soit moins parfait que l'autre : l'un se réduit à être dans l'impuissance de douter d'une vérité, parce qu'elle a une évidence simple, et pour ainsi dire directe; l'autre a de plus une évidence réfléchie, en sorte que l'esprit explique la preuve de sa conviction, et réfute tout ce qui pourroit l'obscurcir. Les plus sublimes philosophes mêmes sont invinciblement persuadés d'un grand nombre de vérités, quoiqu'ils ne puissent les développer clairement, ni réfuter les objections qui les embrouillent.

III. Il est vrai que les hommes, comme un auteur de notre temps l'a très-bien remarqué, « n'ont point assez de force pour suivre toute leur raison; » aussi suis-je très-persuadé que nul homme, sans la grâce, n'auroit pas, par ses seules forces naturelles, toute la constance, toute la règle, toute la modération, toute la défiance de lui-même, qu'il lui faudroit pour la découverte des vérités même qui n'ont pas besoin de la lumière supérieure de la foi : en un mot, cette philosophie naturelle,

qui iroit sans préjugé, sans impatience, sans orgueil, jusqu'au bout de la raison purement humaine, est un roman de philosophie. Je ne compte que sur la grâce pour diriger la raison même dans les bornes étroites de la raison, pour la découverte de la religion; mais je crois avec saint Augustin que Dieu donne à chaque homme un premier germe de grâce intime et secrète, qui se mêle imperceptiblement avec la raison, et qui prépare l'homme à passer peu à peu de la raison jusqu'à la foi. C'est ce que saint Augustin nomme « inchoationes quædam fidei, conceptio« nibus similes[1]. » C'cst un commencement très-éloigné pour parvenir de proche en proche jusqu'à la foi; comme un germe très-informe est le commencement de l'enfant qui doit naître longtemps après. Dieu mêle un commencement du don surnaturel avec les restes de la bonne nature, en sorte que l'homme qui les tient réunis ensemble dans son propre fonds ne les démêle point, et porte au dedans de soi un mystère de grâce qu'il ignore profondément; c'est ce que saint Augustin fait entendre par ces aimables paroles[2]: « Paulatim, tu, Domine, manu mitissima et miseri« cordissima pertractans et componens cor meum, etc. » La plus sublime sagesse du Verbe est déjà dans l'homme; mais elle n'y est encore que comme du lait pour nourrir des enfants; « ut infantiæ nostræ lactesce« ret sapientia tua[3]. » Il faut que le germe de la grâce commence à éclore pour être distingué de la raison.

Cette préparation du cœur est d'abord d'autant plus confuse qu'elle est générale; c'est un sentiment confus de notre impuissance, un désir de ce qui nous manque, un penchant à trouver au-dessus de nous ce que nous cherchons en vain au dedans de nous-mêmes, une tristesse sur le vide de notre cœur, une faim et une soif de la vérité, une disposition sincère à supposer facilement qu'on se trompe, et à croire qu'on a besoin de secours pour ne se tromper plus.

On peut remarquer ceci en étudiant de près certains hommes. Par exemple, on en trouvera deux auxquels on se méprendra aisément. L'un aura beaucoup plus d'activité et de pénétration d'esprit que l'autre; il paroîtra né philosophe, amateur passionné de la vérité et de la vertu, désintéressé, généreux et uniquement occupé des plus hautes spéculations; mais observez-le de près, vous trouverez un homme amoureux de son esprit et de sa sagesse, qui cherche la sagesse et la vertu pour enrichir son esprit, pour s'orner et s'élever au-dessus des autres : cet amour-propre l'indispose pour la découverte de la pure vérité; il veut prévaloir : il craint de paroître dans quelque erreur, et il s'expose d'autant plus à errer, qu'il est jaloux de paroître n'errer jamais en rien. Au contraire, l'autre, avec beaucoup moins d'intelligence, occupe son esprit de la vérité, et non de son esprit même; il va d'une démarche simple et directe vers la vérité, sans se replier sur soi par complaisance; il a une secrète disposition à se défier de soi, à sentir sa foiblesse, à vouloir être redressé. Celui qui paroît le moins avancé l'est infiniment plus que l'autre : Dieu trouve dans l'un un fonds qui re-

1. *De div. quæst. ad Simplic.*, lib. I, quæst. II, n. 2, t. VI.
2. *Confess.* lib. VI, cap. V, n. 7, t. I. — 3. *Ibid.*, lib. VII, cap. XVIII, n. 24.

pousse son secours, et qui est indigne de la vérité; il met en l'autre cette pieuse curiosité, cette conviction de son impuissance, cette docilité salutaire qui prépare la foi.

Ce germe secret informe est le commencement de l'homme nouveau : « conceptionibus similes. » Ce n'est point la raison seule ni la nature laissée à elle-même, c'est la grâce naissante qui se cache sous la nature pour la corriger peu à peu.

Ce premier don de grâce, qui est si enveloppé, est expliqué par saint Augustin en ces termes : « Quod ergo ignorat quid sibi agendum « sit, ex eo est quod nondum accepit : sed hoc quoque accipiet, si hoc « quod accepit bene usa fuerit. Accepit autem ut pie et diligenter quæ- « rat si volet[1]. » Ce n'est d'abord qu'une disposition générale et confuse de chercher avec amour pour la vérité, avec défiance de soi, avec un vrai désir de trouver une lumière supérieure et ordinaire : *pie et diligenter*. Chercher avec confiance en soi, et sans désirer un secours supérieur pour s'y soumettre avec une humble docilité, ce n'est point chercher *pie;* au contraire, c'est chercher avec une impie et irréligieuse présomption. C'est suivant ce principe que saint Augustin dit ces mots : « Hoc enim restat in ista mortali vita libero arbitrio, non ut « impleat homo justitiam quum voluerit, sed ut se supplici pietate con- « vertat ad eum, cujus dono eam possit implere[2]. »

Ces mots « supplici pietate, » expriment que l'homme ne parvient à la vérité et à la vertu qu'autant que la grâce l'a prévenu pour le rendre humble, et pour lui inspirer cette prière pieuse et soumise qui mérite seule d'être exaucée. Enfin ce Père parle ainsi : « Facultatem habet, « ut adjuvante Creatore seipsum excolat, et pio studio possit omnes ac- « quirere et capere virtutes, per quas et a difficultate cruciante, et ab « ignorantia cæcante liberetur[3]. » Voilà la grâce médicinale et libératrice, qui va peu à peu jusqu'à dissiper toutes les ténèbres et à vaincre toutes les passions de l'homme corrompu; voilà l'enchaînement des grâces, depuis la première recherche de la vérité, « pie et diligenter, » jusqu'au comble de la perfection, « omnes acquirere et capere virtutes. » Dieu doit cette suite de grâces, non à la nature, mais à sa promesse purement gratuite; il la doit même à son propre commandement, puisqu'il ne peut demander à l'homme qu'à proportion de ce que l'homme a déjà reçu de lui, et que les vertus surnaturelles qu'il demande sont impossibles aux seules forces naturelles de la volonté, surtout la volonté étant malade et affoiblie : « Homo ergo gratia juvatur, ne sine causa voluntati « ejus jubeatur[4]. » Il ne s'agit donc point de ce que chaque homme peut par les seules forces de sa raison et de sa volonté, pour prouver la vraie religion : il est question de Dieu, qui promet de suppléer ce qui manque, quand il ne manque point par l'indisposition déméritoire de la volonté libre de l'homme : il ne s'agit pas même de la disproportion qui paroît entre une première semence de grâce qui est enveloppée

1. *De lib. arb.*, lib. III, cap. XXII, n. 65, t. I.
2. *De div. quæstion. ad Simplic.*, lib. I, quæst. I, n. 14, t. VI.
3. *De lib. arb.*, lib. III, cap. XX, n. 56, t. I.
4. *De grat. et lib. arb.*, cap. IV, n. 9, t. X.

dans le cœur d'un homme, et la perfection qui doit se développer dans ce même homme pour le sanctifier. Il y a une grande disproportion entre l'arbrisseau qu'on plante et l'ombre qu'on en veut tirer un jour contre les rayons du soleil. Le germe qui prépare un petit enfant est infiniment éloigné de l'homme parfait qui en résultera dans la suite. « Sed hoc quoque accipiet, si hoc quod accepit bene usa fuerit. »

Il ne faut point demander par quel chemin un homme peut passer de ses premières dispositions pour la foi, qui sont si imperceptibles et si éloignées, jusqu'à la foi la plus vive, la plus épurée et la plus parfaite : il ne faut pas même demander en détail en quoi consistent ces dispositions que Dieu met de loin en nous, sans nous les faire remarquer. Ne vous embarrasseroit-on pas si on vouloit vous faire chercher après coup au fond de votre cœur et anatomiser toutes les premières pensées et les dispositions les plus reculées de votre esprit, qui vous ont mené insensiblement à certains principes d'honneur, aux maximes de sagesse et aux sentiments de piété dont vous étiez peut-être si loin dans votre jeunesse? Pourriez-vous retrouver maintenant tous les chemins détournés et insensibles par lesquels vous êtes enfin parvenu à ce but? Vous n'y avez pas pris garde dans ce temps : comment pourriez-vous, après tant d'années, rappeler tout ce qui vous échappoit dans l'occasion même?

Tout homme qui a négligé et compté pour rien toutes les bonnes dispositions que Dieu mettoit au dedans de lui est encore bien plus éloigné de les pouvoir rappeler distinctement. Tout son soin a été de les laisser tomber, de les ignorer, de les oublier, de fermer les yeux, de peur de les voir; comment voulez-vous qu'il les rassemble pour les tourner contre lui-même? Il n'y a que Dieu seul qui puisse les remettre dans leur ordre, à son jugement, pour convaincre chaque homme, par elles, de tout ce qu'il a pu et n'a pas voulu connoître pour son salut. On peut encore moins expliquer par quel détail une vérité connue eût mené chaque homme à une autre vérité plus avancée. Il n'y a que celui qui avoit fait cet ordre et cet enchaînement de grâces qui puisse expliquer son plan avec les liaisons secrètes de toutes ses parties. Nul homme ne sait jamais à quoi un premier pas le mèneroit de proche en proche, ni ce qu'une disposition suivie opéreroit pour d'autres dispositions éloignées et inconnues. Nous sommes un fond impénétrable à nous-mêmes : cet enchaînement est si impossible à démêler dans notre cœur pour toutes les choses les plus naturelles et les plus familières de la vie, qu'il n'est nullement permis de vouloir qu'on le détaille pour les opérations les plus intimes et les plus mystérieuses de la grâce. Le moins qu'on puisse donner au Maître suprême des cœurs, est de supposer qu'il a des moyens d'insinuation, de préparation, de persuasion, que l'esprit humain ne peut ni pénétrer ni suivre pour en embrasser toute l'étendue : il suffit de connoître Dieu infiniment sage, infiniment bon, infiniment propre à manier nos volontés, pour conclure, sans en concevoir toutes les circonstances, qu'il convaincra chacun de nous de lui avoir donné des moyens proportionnés pour arriver de proche en proche à la vérité et au salut. Nous devons sans

doute à Dieu de croire en gros cette vérité si digne de lui, sans la pouvoir expliquer en détail.

IV. On ne manquera pas de dire que les inspirations intérieures ne suffisent pas pour croire en Jésus-Christ; que la foi vient par l'ouïe; et qu'on ne peut pas ouïr à moins que les évangélistes ne soient envoyés[1].

Mais je soutiens que si les dispositions intérieures répondoient aux grâces reçues, Dieu achèveroit au dehors, par sa providence, ce qu'il a commencé au dedans par l'attrait de sa grâce. Dieu feroit sans doute des miracles de providence pour éclairer un homme, et pour le mener comme par la main à l'Évangile, plutôt que de le priver d'une lumière dont ses dispositions le rendroient digne. Un homme qui aimeroit déjà Dieu plus que soi-même, et qui s'oublieroit pour ne chercher que la vérité, auroit déjà trouvé dans son cœur la vérité même. La grâce de Jésus-Christ opéreroit déjà en lui comme elle opéroit dans les justes de l'ancienne loi, ou dans les descendants de Noé, ou dans Job et dans les autres adorateurs du vrai Dieu. En ce cas, ce seroit Jésus-Christ opérant par sa grâce médicinale dans le cœur de cet homme, qui le conduiroit à Jésus-Christ même extérieurement, pour croire en lui et pour l'adorer. Cet homme se trouvant dans les dispositions du centenier Corneille, Dieu lui enverroit le même secours. Saint Augustin assure que Corneille avait déjà reçu le Saint-Esprit avant d'être baptisé. Il fut néanmoins assujetti à apprendre de saint Pierre ce qu'il devoit espérer, croire et aimer pour être sauvé. C'est suivant ces principes que saint Augustin dit que Dieu n'abandonne et ne laisse endurcir que ceux qui l'ont mérité, qu'il ne prive personne du bien suprême : « Neminem quippe « fraudat divina justitia, sed multa donat non merentibus gratia[1]. » C'est dans cet esprit que le saint docteur dit des gentils : « Non eos « dixerit veritatis ignaros, sed quod veritatem in iniquitate detinuerint.... « Quoniam revera, sicut magna ingenia quærere perstiterunt, sic inve- « nire potuerunt.... Per creaturam Creatorem cognoscere potuerunt[3]. » Ce Père ajoute que les gentils qui ont la loi écrite dans leurs cœurs, comme parle l'Apôtre, appartiennent à l'Évangile; il assure même que ces infidèles qui meurent dans l'impiété ont une grâce intérieure pour parvenir à la foi, et qu'ils l'ont rejetée : « Seipsos fraudant magno et « summo bono, malisque pœnalibus implicant, experturi in suppliciis « potestatem ejus, cujus in donis misericordiam contempserunt[4]. » Il va jusqu'à parler ainsi : « Ille igitur reus erit ad damnationem sub potes- « tate ejus, qui contempserit ad credendum misericordiam ejus[5]. » Vous voyez que l'incrédule n'est coupable qu'à cause qu'il a reçu sans fruit une miséricorde réelle, ou grâce pour croire. De là vient que ce Père revient toujours à inculquer cette vérité fondamentale : « Quum vero « ubique sit præsens, qui multis modis per creaturam sibi Domino ser- « vientem, aversum vocet, doceat credentem :... non tibi deputatur ad « culpam, quod invitus ignoras; sed quod negligis quærere quod igno-

1. *Rom.*, x, 14, 15. — 2. *Op. imp. cont. Jul.*, lib. I, n. 38, t. X.
3. *De spir. et litt.*, cap. XII, n. 19, 20, t. X.
4. *Ibid.*, cap. XXXIII, n. 58. — 5. *Ibid.*

« ras; neque illud quod vulnerata membra non colligis, sed quod volen-
« tem sanare contemnis[1]. Non enim quod naturaliter nescit et quod na-
« turaliter non potest, hoc animæ deputatur in reatum; sed quod scire
« non studuit[2], etc. » Ainsi saint Augustin se réduit sans cesse à la règle de l'Apôtre, savoir : que « ceux qui ont péché sans loi périront sans loi[3]. » Il ne leur sera imputé d'avoir péché qu'en ce qu'ils auront pu connoître. C'est en marchant sur ces traces de saint Augustin, que saint Thomas a inculqué en plusieurs endroits cette doctrine consolante : « Non sequitur inconveniens, posito quod quilibet teneatur aliquid « explicite credere, si in silvis vel inter bruta animalia nutriatur; hoc « enim ad divinam providentiam pertinet, ut cuilibet provideat de neces- « sariis ad salutem, dummodo ex parte ejus non impediatur. Si enim « aliquis taliter nutritus, ductum naturalis rationis sequeretur in appe- « titu boni et fuga mali, certissime est tenendum, quod ei Deus, vel per « internam inspirationem revelaret ea quæ sunt ad credendum neces- « saria, vel aliquem fidei prædicatorem ad eum dirigeret, sicut misit Pe- « trum ad Cornelium (*Act.*, x)[4]. » L'exemple de Corneille est décisif; celui de saint Paul, envoyé en Macédoine, est entièrement semblable; ainsi voilà saint Augustin et saint Thomas qui répondent à l'objection. Quand on suppose ce cas d'un infidèle qui useroit fidèlement de la lumière de sa raison et de ce premier germe de grâce, « pour chercher avec piété, » il faut dire que Dieu ne se refuse à personne en ce cas. Dieu, plutôt que de manquer à ses enfants, et que de les *frauder* du souverain bien qu'il leur promet gratuitement, éclaireroit un homme nourri dans les forêts d'une île déserte, ou par une révélation intérieure et extraordinaire, ou par une mission de prédicateurs évangéliques, semblable à celle des Indes orientales et occidentales, que sa providence sauroit bien procurer.

On ne sauroit trop remarquer ces paroles de saint Augustin : « Qui « multis modis.... aversum vocet. » Cette préparation des cœurs à la foi est si variée, tant par les divers attraits de la grâce au dedans que par les combinaisons infinies que la Providence amène insensiblement au dehors, qu'il n'est pas permis de vouloir qu'on entreprenne d'en expliquer tout le détail : il n'y a pas deux vocations ni intérieures ni extérieures qui se ressemblent : « multis modis, etc. » L'homme ne comprend après coup, ni ne peut dire lui-même, par quel chemin il a été mené depuis le premier pas jusqu'au terme de la foi; il ne l'a pas remarqué; il n'a pas compris à quoi les premières dispositions le préparoient, ni comment le maître des cœurs lioit les dispositions et les événements pour tirer un moyen d'un autre : c'est le secret de Dieu. Ce qui est certain est qu'autant que Dieu est bon, et attentif pour tirer la lumière des ténèbres mêmes, et le bien de l'homme de son propre mal; autant l'homme est-il sans attention pour n'apercevoir ni ce que Dieu fait pour lui, ni ce qu'il fait contre lui-même.

V. Il n'y a qu'à rappeler l'idée de Dieu pour s'assurer qu'il ne nous

1. *De lib. arb.*, lib. III, cap. XIX, n. 53, t. I.
2. *Ibid.*, cap. XXII, n. 64. — 3. *Rom.*, II, 12.
4. *Quæst. disp. de Veritate*, quæst. XIV, art. XI, ad. 1.

manque point. Jésus-Christ est venu apporter sur la terre le feu de son amour; et que veut-il, sinon qu'il brûle[1]? Craindrons-nous que l'amour n'aime point? Est-il permis de croire que le bien infini et infiniment communicatif se refuse à ceux qui ne s'en rendent pas indignes? Saint Augustin ne dit-il pas, au contraire, que Dieu fait tout pour nous sauver, *excepté de nous ôter le libre arbitre?* « Vult autem Deus omnes « homines salvos fieri, et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen « ut eis adimat liberum arbitrium, quod vel bene vel male utentes jus- « tissime judicentur. Quod quum fit, infideles, etc.[2]. » C'est nommément pour tous les infidèles qu'il décide ainsi. Qui accuserons-nous donc? ou Dieu, qu'on ne peut, sans égarement, cesser de croire infiniment bon, compatissant, libéral, prévenant et plein de tendresse pour ses enfants; ou les hommes qui sont, de leur propre aveu, vains, indociles, présomptueux, ingrats, follement idolâtres d'eux-mêmes et ennemis du joug de la Divinité? Ne blasphémons point contre Dieu, pour excuser notre indignité qui ne peut être déguisée : ne cherchons que dans notre orgueil et notre mollesse la source de nos égarements. Dieu veut que nous le préférions à nous, que nous ne nous aimions que pour l'amour de lui et de son amour. Cette parole foudroyante consterne l'amour-propre et le pousse jusqu'au désespoir : « Si quis vult post me « venire, abneget semeptisum[3]. » Il n'en faut pas davantage pour aigrir, pour irriter le genre humain, pour le rendre ennemi de Dieu et pour lui rendre Dieu même insupportable. « Dixisti : Non serviam[4]. » On veut être son propre dieu; on n'en admet aucun autre. On sent bien que le Dieu jaloux ne peut être admis sans déposséder l'homme de lui-même. Il faut mourir à soi pour vivre à Dieu. Il faut se perdre pour se retrouver. Il faut renverser et briser l'idole du *moi*. Il faut mettre Dieu dans la place suprême qu'on occupoit follement, et se rabaisser jusqu'à la place où l'on n'avoit point de honte de mettre Dieu. Au lieu qu'on ne vouloit Dieu que pour soi, marchandant avec lui pour voir si on le croiroit et si on se résoudroit à le servir, il faut au contraire ne s'aimer plus que pour Dieu, ne voulant plus de paix ni de bonheur qu'en lui et pour sa gloire. C'est ce sacrifice de tout l'homme qui fait frémir et qui révolte un cœur idolâtre de soi. Jésus-Christ a exterminé l'idolâtrie extérieure; mais l'intérieure repousse encore de tous côtés : non-seulement on ne *cherche* point avec *piété* et *application*, mais encore on ne craint rien tant que de trouver ce qu'on ne veut pas voir. On invente les plus extravagantes subtilités, de peur de voir un Dieu infiniment aimable, qui ne nous offre un médiateur que pour nous ramener à son amour. On dit avec les épicuriens que les atomes, par un concours fortuit, ont fait un ouvrage où l'art le plus merveilleux éclate, et que ces atomes ont décliné, je ne sais comment, tout exprès, pour faire ce qu'ils n'auroient jamais pu produire par un mouvement simple et droit. On va jusqu'à dire, avec Spinosa, qu'un être infiniment par-

1. Luc., XII, 49.
2. *De spir. et litt.*, cap. XXXIII, n. 58, t. X. — 3. Matth., XVI, 24.
4. Jerem., II, 20.

fait et un en soi, qui est véritablement infini, est modifié par des bornes qui sont des imperfections; et qu'un homme qui se trompe, qui ment, qui est un scélérat, n'est qu'une seule et même chose avec un autre homme sage, éclairé, vertueux, qui connoît et dit la pure vérité; en un mot, on tombe sans pudeur dans les plus insensées contradictions, plutôt que d'avouer qu'il y a un créateur à qui nous devons tout l'amour que nous avons follement pour nous-mêmes. Il ne s'agit point de notre esprit; ce n'est point lui qui rend les hommes incrédules. L'esprit, s'il étoit sans passion, sans orgueil, sans mauvaise volonté, iroit simplement à reconnoître que nous ne nous sommes pas faits et que nous devons le *moi* qui nous est si cher à celui qui nous l'a donné : mais il faudroit sortir des bornes étroites de ce *moi* pour entrer dans l'infini de Dieu, où nous ne nous aimerions plus qu'en notre rang pour l'amour de lui. C'est le désespoir de l'amour-propre; c'est ce qui révolte les démons et les hommes; c'est la rage de l'enfer, dont on voit le commencement sur la terre : ainsi, c'est leur mauvaise volonté qui fait inventer aux hommes tant de subtilités odieuses pour se faire illusion et pour se dérober la vue de Dieu. « Videte, fratres, » dit saint Paul, « ne forte sit aliquo ves- « trum cor malum incredulitatis, discedendo a Deo vivo[1]. » Il dit ailleurs : « Qui corrumpitur secundum desideria erroris[2]. » Rendez l'homme simple, docile, humble, détaché de lui-même, prêt à porter le joug et à se corriger; tous les doutes disparoîtront, la lumière de Dieu sera éclatante, la raison sera aidée par la grâce; mais, dans l'état présent, la lumière luit dans les ténèbres et les ténèbres ne la comprennent pas : Dieu vient dans sa propre famille, et les siens ne le reçoivent pas : l'homme ose être jaloux de Dieu, comme Dieu se doit à lui-même d'être jaloux de l'homme. L'homme ne veut raisonner sur Dieu que pour se faire juge de la Divinité, que pour tirer une vaine gloire de cette recherche curieuse, que pour s'élever au-dessus de ce qui doit le rabaisser. « Quomodo », disoit Jésus-Christ aux Juifs[3], « vos potestis credere, qui « gloriam ab invicem accipitis, et gloriam quæ a solo Deo est non quæ- « ritis? » Laissons les vices grossiers; l'orgueil suffit pour causer l'impiété la plus dangereuse. Ajoutons à toutes ces réflexions la véritable idée de la religion chrétienne. En quoi consiste cette religion? elle n'est que l'amour de Dieu, et l'amour de Dieu est précisément cette religion. Dieu ne veut point d'autre culte intérieur que son amour suprême. « Nec colitur ille nisi amando, » dit sans cesse saint Augustin[4]. Dieu n'a aucun besoin de nos biens. Il compte pour rien les temples visibles, lui qui remplit l'univers, ou, pour mieux dire, dans l'immensité duquel l'univers n'est qu'un point. Il ne veut ni la graisse ni le sang des victimes, ni l'encens des hommes profanes; il veut non ce qui est à nous, mais nos cœurs; il veut que nous le préférions à nous. C'est ce sacrifice qui coûte le plus cher à l'homme et dont Dieu est jaloux : « Melior est autem, » dit saint Augustin[5], « quum obliviscitur sui præ cha- « ritate incommutabilis Dei, vel seipsum penitus in illius comparatione

1. *Hebr.*, III, 12. — 2. *Ephes.*, IV, 22. — 3. Joann., V, 44.
4. *Ep.* CXL *ad Honorat.*, cap. XVIII, n. 45, t. II.
5. *De lib. arb.*, lib. III, cap. XXV, n. 76, t. I.

« contemnit. » Voilà le véritable culte, que les païens n'ont jamais connu, et que les Juifs mêmes n'ont connu que très-confusément, quoique le fondement en fût posé dans leur loi.

Saint Augustin parle ainsi : « Teipsum non propter te debes diligere, « sed propter illum ubi dilectionis tuæ rectissimus finis est.... Totam « dilectionem sui et illius (proximi) refert in illam dilectionem Dei, « quæ nullum a se rivulum duci extra patitur, cujus derivatione mi- « nuatur [1]. Omnis homo, in quantum homo est, diligendus est propter « Deum, Deus vero propter seipsum. Et si Deus omni homine amplius « diligendus est, amplius quisque debet Deum diligere quam seipsum [2]. » Ce Père dit encore ces mots : « Quidquid præcipitur est charitas [3]. » Il dit encore ainsi la même vérité : « Non autem præcipit Scriptura « nisi charitatem, nec culpat nisi cupiditatem; et eo modo informat « mores hominum [4]. » On entend, selon ce Père, tout le sens des Écritures dès qu'on sait aimer : « Ille tenet et quod patet et quod latet in « divinis sermonibus, qui charitatem tenet in moribus [5]. » En effet, ce commandement de l'amour est ce grand commandement qui comprend tous les autres. Il contient lui seul la loi et les prophètes. C'est l'onction qui enseigne tout. Aussi saint Augustin dit-il ces mots : « Quisquis igitur Scripturas divinas, vel quamlibet earum partem, in- « tellexisse sibi videtur, ita ut in eo intellectu non ædificet istam ge- « minam charitatem Dei et proximi, nondum intellexit [6]. » Il remarque que l'amour tenoit lieu d'Écriture aux solitaires dans les déserts; « Multi per hæc tria, etiam in solitudine, sine codicibus vivunt. » Mais voulez-vous savoir comment cette science de l'amour s'apprend? On n'y pénètre point par des raisonnements subtils; c'est en mourant à l'amour-propre. Les savants, vivant en eux-mêmes, l'ignorent grossièrement : « In tantum vident, in quantum moriuntur huic sæculo; in « quantum autem huic vivunt, non vident [8]. » Les savants raisonnent, et ne meurent point à eux-mêmes; il faudroit, au contraire, mourir à soi sans raisonner, pour voir le tout de Dieu et le rien de toute créature. Si les hommes mouroient à eux pour vivre à Dieu, les cieux, pour ainsi dire, leur seroient aussitôt ouverts, les vallées se combleroient, les montagnes seroient aplanies, et toute chair verroit le salut de Dieu.

La religion judaïque n'étoit que le commencement imparfait de cette adoration en esprit et en vérité, qui est l'unique culte digne de Dieu. Retranchez de la religion judaïque les bénédictions temporelles, les figures mystérieuses, les cérémonies accordées pour préserver le peuple du culte idolâtre, enfin les polices légales, il ne reste que l'amour; ensuite développez et perfectionnez cet amour; voilà le christianisme, dont le judaïsme n'étoit que le germe et la préparation.

Tout homme qui ne sera point indisposé par l'amour-propre, et qui

1. *De doct. christ.*, lib. I, cap. XXII, n. 21, t. III, part. I.
2. *Ibid.*, cap. XXVII, n. 28. — 3. *Enchirid. ad Laurent.*, cap. CXXI, n. 32.
4. *De doct. christ.*, lib. III, cap. X, n. 15. — 5. *Serm.* CCCL, n. 3, t. V.
6. *De doct. christ.*, lib. I, cap. XXXVI, n. 40.
7. *Ibid.*, lib. I, cap. XXXIX, n. 43. — 8. *Ibid.*, lib. II, cap. VII, n. 11.

suivra sa raison soutenue du premier attrait de la grâce, sentira d'abord sans discussion qu'il n'y a qu'une seule religion qui mérite d'être écoutée. C'est celle qui fait aimer Dieu, et qui consiste toute dans cet amour. Il n'y aura ni à comparer ni à choisir; car il ne verra qu'un seul culte qui honore Dieu.

Pour les mystères incompréhensibles, il ne voudra nullement les comprendre. C'est le caractère de l'infini de ne pouvoir être compris; et celui du fini, de ne pouvoir comprendre ce qui le surpasse infiniment. Il ne sera point surpris de trouver trois personnes en une nature, lui qui porte en soi deux natures en une personne. De plus, il ne sera point surpris de ce qu'il n'a point une idée assez claire de ces termes de *personne* et de *nature*.

Il sera encore moins étonné de ce que Dieu, sans rien perdre de sa puissance et de sa gloire, est venu, dans une chair semblable à la nôtre, nous apprendre à vivre et à mourir. Qu'y a-t-il de plus digne de l'amour, que de venir s'aimer en nous pour nous rendre heureux en lui?

Il ne s'étonnera point encore de ce que Dieu exclut de son royaume céleste, qui n'est dû à aucun homme, et qui est une pure grâce, les hommes qui vivent contre leur propre raison et contre l'attrait de la grâce, par lequel Dieu les avoit préparés à la vraie religion. Il reconnoîtra même que Dieu peut exclure d'un don surnaturel et purement gratuit tous les enfants du premier homme qui ne sont plus dans la perfection originelle.

Si on demande ce qu'il faut croire de tous les hommes qui n'ont jamais embrassé le christianisme ni le judaïsme, saint Augustin répond ainsi [1] : « Gratia nunquam defuit ad salutem justitiæ pietatique mor-
« talium, et si qua in aliis atque in aliis populis, una eademque reli-
« gione sociatis, varie celebrantur, quatenus fiat plurimum refert....
« Itaque ab exordio generis humani, quicumque in eum crediderunt,
« eumque utcumque intellexerunt, et secundum ejus præcepta pie et
« juste vixerunt, quandolibet et ubilibet fuerint, per eum procul dubio
« salvi facti sunt.... Nec quia, pro temporum varietate, nunc factum
« annuntiatur quod tunc futurum prænuntiabatur, ideo fides ipsa va-
« riata, vel salus ipsa diversa est. Nec quia una eademque res, aliis
« atque aliis sacris et sacramentis vel prædicatur aut prophetatur,
« ideo alias atque alias res, vel alias atque alias salutes oportet intel-
« ligi.... Proinde aliis tunc nominibus et signis, aliis autem nunc, et
« prius occultius, postea manifestius, et prius a paucioribus, postea a
« pluribus, una tamen eademque religio vera significatur et observa-
« tur.... Quum enim nonnulli commemorantur in sanctis hebraicis li-
« bris, jam ex tempore Abrahæ, nec de stirpe carnis ejus, nec ex
« populo Israel, nec ex adventitia societate in populo Israel, qui ta-
« men hujus sacramenti participes fuerunt; cur non credamus etiam
« in cæteris hac atque illac gentibus, alias alios fuisse, quamvis eos
« commemoratos in eisdem auctoritatibus non legamus? Ita salus re-

1. *Ep.* CII, *ad Deo gratias*, quæst. II, n. 10, 12, 15, t. II.

« ligionis hujus, per quam solam veram salus vera veraciterque pro-
« mittitur, nulli unquam defuit qui dignus fuit, et cui defuit, dignus
« non fuit[1]. »

Saint Augustin a parlé très-souvent ailleurs dans le même esprit, quoiqu'il ait pris soin de développer le dogme de la prédestination purement gratuite à la grâce, qui n'affoiblit en rien la véritable doctrine qui résulte de ce texte. De plus, l'auteur des livres *de la Vocation des gentils*, qui est saint Léon ou saint Prosper, établit précisément la même doctrine. Pour moi, je craindrois de mêler mes pensées et mes paroles avec celles de ces saints docteurs. Ma conclusion est que tout homme qui, par sa raison aidée de l'attrait d'une première grâce, aura un commencement de l'amour suprême pour Dieu, qui est l'unique culte digne de lui, aura déjà en soi le commencement de ce culte, qui est la vraie religion et le fond du christianisme : il aura déjà en soi l'opération médicinale de Jésus-Christ sauveur : il aura déjà un premier fruit de la méditation du Messie; la grâce du Sauveur, opérant en lui, le mènera alors au Sauveur même : le principe intérieur le conduira à l'autorité extérieure. C'est le cas où saint Thomas dit « qu'il faut croire très-certainement que Dieu agira, ou immédiatement par une révélation intérieure, ou extérieurement par un prédicateur de la foi, envoyé d'une façon extraordinaire jusque dans les pays les plus sauvages, en faveur de cet homme rendu digne de Dieu par la grâce prévenante de Jésus-Christ. »

Tout ceci n'est qu'un premier coup de crayon : je n'explique rien à fond et avec ordre; je vous présente seulement de quoi examiner. Vous développerez mieux que moi, monsieur, ce que je ne vous propose qu'en confusion.

1. « La volonté de Dieu n'a jamais manqué de se faire connoître aux hommes justes et pieux; et si, parmi divers peuples unis dans une même religion, il se trouve diversité de culte, il importe beaucoup de savoir jusqu'à quel point elle s'étend.... Tous ceux donc qui ayant cru en lui depuis le commencement du monde, et en ayant eu quelque connoissance, ont vécu dans la piété et dans la justice en gardant ses préceptes, ont été sans aucun doute sauvés par lui, en quelque temps et en quelque lieu du monde qu'ils aient vécu.... Et quoique la diversité des temps fasse qu'on annonce maintenant l'accomplissement de ce qui n'étoit alors que prédit, on ne peut pas dire pour cela que la foi ait varié, ni que le salut soit autre; et parce qu'une chose est annoncée ou prophétisée sous divers signes sacrés, on ne doit pas y voir des choses différentes, ni diverses sortes de salut.... Ainsi, quoique la religion ait paru autrefois sous un autre nom et sous une autre forme, qu'elle ait été autrefois plus cachée, et qu'elle soit maintenant connue d'un plus grand nombre d'hommes, c'est toujours la même et véritable religion annoncée et observée.... Comme l'Écriture sainte en marque quelques-uns dès le temps d'Abraham, qui n'étoient point de sa race, ni originairement Israélites, ni associés à ce peuple, auxquels cependant Dieu fit part de ce mystère; pourquoi ne croirions-nous pas qu'il y en a eu d'autres dans les nations répandues çà et là, quoique nous ne lisions point leurs noms dans les saints livres? Ainsi le salut promis par cette religion, seule véritable et fidèle dans ses promesses, n'a jamais manqué à celui qui en étoit digne; et s'il a manqué à quelqu'un, c'est qu'il n'en étoit pas digne. »

LETTRE VI.

SUR LA VÉRITÉ DE LA RELIGION ET SUR SA PRATIQUE.

Je crois, monsieur, que vous avez trois choses principales à faire. La première est d'éclaircir les points fondamentaux de la religion, si par hasard vous aviez là-dessus quelque doute ou quelque défaut de persuasion assez vive et assez distincte. La seconde est d'examiner votre conscience sur le passé. La troisième est de vous faire un plan de vie chrétienne pour l'avenir.

I. On n'a rien de solide à opposer aux vérités de la religion. Il y en a un grand nombre des plus fondamentales qui sont conformes à la raison. On ne les rejette que par orgueil, que par un libertinage d'esprit, que par le goût des passions, et par la crainte de subir un joug trop gênant. Par exemple, il est facile de voir que nous ne nous sommes pas faits nous-mêmes, que nous avons commencé à être ce que nous n'étions pas; que notre corps, dont la machine est pleine de ressorts si bien concertés, ne peut être que l'ouvrage d'une puissance et d'une industrie merveilleuses; que l'univers découvre dans toutes ses parties l'art de l'ouvrier suprême qui l'a formé; que notre foible raison est à tout moment redressée au dedans de nous par une autre raison supérieure que nous consultons et qui nous corrige, que nous ne pouvons changer, parce qu'elle est immuable, et qui nous change, parce que nous en avons besoin. Tous la consultent en tous lieux. Elle répond à la Chine comme en France et dans l'Amérique. Elle ne se divise point en se communiquant : ce qu'elle me donne de sa lumière n'ôte rien à ceux qui en étoient déjà remplis. Elle se prête à tout moment, sans mesure, et ne s'épuise jamais. C'est un soleil dont la lumière éclaire les esprits, comme le soleil éclaire les corps. Cette lumière est éternelle et immense; elle comprend tous les temps comme tous les lieux. Elle n'est point moi, puisqu'elle me reprend et me corrige malgré moi-même. Elle est donc au-dessus de moi, et au-dessus de tous les autres hommes, foibles et imparfaits comme je le suis. Cette raison suprême, qui est la règle de la mienne; cette sagesse de laquelle tout sage reçoit ce qu'il a; cette source supérieure de lumières, où nous puisons tous, est le Dieu que nous cherchons. Il est par lui-même, et nous ne sommes que par lui. Il nous a faits semblables à lui, c'est-à-dire raisonnables, afin que nous puissions le connoître comme la vérité infinie, et l'aimer comme l'immense bonté. Voilà la religion; car la religion est l'amour. Aimer Dieu, et en communiquer l'amour aux autres hommes, c'est exercer le culte parfait. Dieu est notre père; nous sommes ses enfants. Les pères de la terre ne sont point pères comme lui; ils n'en sont que l'ombre. Nous lui devons la connoissance, la vie, l'être, et tout ce que nous sommes. Faut-il que nous, qui avons tant d'horreur de l'ingratitude d'homme à homme sur les moindres bienfaits, nous fassions gloire d'une ingratitude monstrueuse à l'égard du père de qui nous avons reçu le fond de notre être! Faut-il que nous usions sans cesse des dons de son amour pour violer sa loi, et pour

l'outrager! Voilà les vérités fondamentales de la religion, que la raison même renferme. La religion n'ajoute à la probité mondaine que la consolation de faire par amour et par reconnoissance pour notre père céleste, ce que la raison nous demande elle-même en faveur des vertus.

Il est vrai que la religion nous propose d'autres vérités, qu'on nomme des mystères, et qui sont incompréhensibles. Mais faut-il s'étonner que l'homme, qui ne connoît ni les ressorts de son propre corps, dont il se sert à toute heure, ni les pensées de son esprit, qu'il ne peut se développer à soi-même, ne puisse pas comprendre les secrets de Dieu? Faut-il s'étonner que le fini ne puisse pas égaler et épuiser l'infini? On peut dire que la religion n'auroit pas le caractère de l'infini, d'où elle vient, si elle ne surmontoit pas notre courte et foible intelligence. Il est digne de Dieu et conforme à notre besoin que notre raison soit humiliée et confondue par cette autorité accablante des mystères que nous ne pouvons pénétrer.

D'ailleurs la religion ne nous présente rien que de conforme à la raison, que d'aimable, que de touchant, que de digne d'être admiré, dans tout ce qui regarde les sentiments qu'elle nous inspire, et les mœurs qu'elle exige de nous. L'unique point qui puisse révolter notre cœur est l'obligation d'aimer Dieu plus que nous-mêmes, et de nous rapporter entièrement à lui. Mais qu'y a-t-il de plus juste que de rendre tout à celui de qui tout nous vient, et que de lui rapporter ce moi que nous tenons de lui seul? Qu'y a-t-il, au contraire, de plus injuste que d'avoir tant de peine à entrer dans un sentiment si juste et si raisonnable? Il faut que nous soyons bien égarés de notre voie, et bien dénaturés, pour être si révoltés contre une subordination si légitime. C'est l'amour-propre aveugle, effréné, insatiable, tyrannique, qui veut tout pour lui seul, qui nous rend idolâtres de nous-mêmes, qui fait que nous voudrions être le centre du monde entier, et que Dieu même ne servît qu'à flatter tous nos vains désirs. C'est lui qui est l'ennemi de l'amour de Dieu. Voilà la plaie profonde de notre cœur; voilà le grand principe de l'irréligion. Quand est-ce que l'homme se fera justice? quand est-ce qu'il se mettra dans sa vraie place? quand est-ce qu'il ne s'aimera que par raison, à proportion de ce qu'il est aimable, et qu'il préférera à soi non-seulement Dieu, qui ne souffre nulle comparaison, mais encore tout bien public de la société des autres hommes imparfaits comme lui? Encore une fois, voilà la religion : connoître, craindre aimer Dieu, « c'est là tout l'homme, » comme dit le Sage[1]. Tout le reste n'est point le vrai homme; ce n'est que l'homme dénaturé, que l'homme corrompu et dégradé, que l'homme qui perd tout en voulant follement se donner tout, et qui va mendier un faux bonheur chez les créatures, en méprisant le vrai bonheur que Dieu lui promet. Que met-on à la place de ce bien infini? Un plaisir honteux, un fantôme d'honneur, l'estime des hommes qu'on méprise. Quand vous aurez bien affermi les principes de la religion dans votre cœur, il faudra entrer dans l'examen de votre conscience pour réparer les fautes de la vie passée.

1. *Eccles.*, XII, 13.

II. Le premier pas pour cet examen est de vous mettre dans les dispositions que vous devez à Dieu. Voulez-vous qu'un homme de condition sente les fautes qu'il a faites dans le monde, contre l'honneur, d'une façon indigne de sa naissance? commencez par le faire entrer dans les sentiments nobles et vertueux que la probité et l'honneur doivent lui inspirer : alors il sentira très-vivement jusqu'aux moindres fautes qu'il aura commises en ce genre, il se les reprochera en toute rigueur, il en sera honteux et inconsolable. Pour nous affliger de nos fautes, il faut que nous ayons dans le cœur l'amour de la vertu qui est opposée à ces fautes-là. Voulez-vous discerner exactement toutes les fautes que vous avez commises contre Dieu? commencez à l'aimer. C'est l'amour de Dieu qui vous éclairera, et qui vous donnera un vif repentir de vos ingratitudes à l'égard de cette bonté infinie. Demandez à un homme qui ne connoît point Dieu et qui est indifférent pour lui, en quoi il l'a offensé; vous le trouverez grossier sur ses fautes : il ne connoît ni ce que Dieu demande, ni en quoi on peut lui manquer. Il n'y a que l'amour qui nous donne une vraie délicatesse sur nos péchés. Ouvrez les yeux dans un lieu sombre, vous n'apercevrez rien dans l'air; mais ouvrez-les près d'une fenêtre, aux rayons du soleil, vous y découvrirez jusqu'aux moindres atomes. Apprenez donc à connoître la bonté de Dieu, et tout ce qui lui est dû. Commencez par l'aimer, et l'amour fera votre examen de conscience mieux que vous ne sauriez le faire. Aimez, et l'amour vous servira de mémoire pour vous reprocher, par un reproche tendre et qui porte sa consolation avec lui, tout ce que vous avez jamais fait contre l'amour même. Voyez un retour d'amitié vive et sincère entre deux personnes qui s'étoient brouillées; rien ne leur échappe par rapport à tout ce qui peut avoir blessé les cœurs et rompu l'union.

Vous me demanderez comment est-ce qu'on peut se donner à soi-même cet amour qu'on ne sent point, surtout quand il s'agit d'un objet qu'on ne voit pas, et dont on n'a jamais été occupé : je vous réponds, monsieur, que vous aimez tous les jours des choses que vous ne voyez point. Voyez-vous la sagesse de votre ami? voyez-vous sa sincérité, son courage, son désintéressement, sa vertu? Vous ne sauriez voir ces objets des yeux du corps; vous les estimez néanmoins, et vous les aimez jusqu'à les préférer en lui aux richesses, aux grâces extérieures, et à tout ce qui pourroit éblouir les yeux. Aimez la sagesse et la bonté suprême de Dieu, comme vous aimez la sagesse et la bonté imparfaite de votre ami : si vous ne pouvez pas avoir un amour de sentiment, au moins vous aurez un amour de préférence dans la volonté, qui est le point essentiel.

Mais cet amour même n'est point en votre pouvoir; il ne dépend point de vous de vous le donner : il faut le désirer, le demander, l'attendre, travailler à le mériter, et sentir le malheur d'en être privé. Il faut dire à Dieu d'un cœur humble, avec saint Augustin[1] : « O beauté ancienne et toujours nouvelle! je vous ai connue, et je vous ai aimée

1. *Confess.*, lib. X, cap. XXVII, n. 38, t. I.

bien tard! » Oh! que d'années perdues! Hélas! pour qui ai-je vécu, ne vivant point pour vous? Moins vous sentirez cet amour, plus il faut demander à Dieu qu'il daigne l'allumer dans votre cœur. Dites-lui : « Je vous le demande, comme les pauvres demandent du pain. O vous qui êtes si aimable et si mal aimé! faites que je vous aime! rappelez à son centre mon amour égaré; accoutumez-moi à me familiariser avec vous : attirez-moi tout à vous, afin que j'entre dans une société de cœur à cœur avec vous, qui êtes le seul ami fidèle. Oh! que mon cœur est pauvre! qu'il est réduit à la mendicité! O Dieu! que n'ai-je point aimé hors de vous! Mon cœur s'est usé dans les affections les plus dépravées. J'ai honte de ce que j'ai aimé; j'ai encore plus de honte de ce que je n'ai point aimé jusqu'ici. Je me suis nourri d'ordure et de poison, j'ai rejeté dédaigneusement le pain céleste; j'ai méprisé la fontaine d'eau vive; je me suis creusé des citernes entr'ouvertes et bourbeuses; j'ai couru follement après le mensonge; j'ai fermé les yeux à la vérité; je n'ai point voulu voir l'abîme ouvert sous mes pas. O mon Dieu! vous n'avez point oublié celui qui vous oublioit; vous m'avez aimé, quoique je ne vous aimasse point, et vous avez eu pitié de mes égarements : vous cherchez celui qui vous a fui. »

Dès que vous serez véritablement touché, tout vous deviendra facile pour l'examen que vous voulez faire : les écailles, pour ainsi dire, tomberont tout à coup de vos yeux; vous verrez par les yeux pénétrants de l'amour tout ce que les autres yeux ne discernent jamais : alors il faudra vous retenir, loin de vous presser. Jusque-là on auroit beau vous presser, l'amour-propre vous retiendroit par mille réflexions indignes du culte de Dieu.

Pour le détail de votre examen, il ne sera pas difficile. Examinez vos devoirs d'état et de profession comme seigneur de terres, comme lieutenant général des armées, comme maître de vos domestiques, comme homme d'une condition distinguée dans le monde. Puis considérez en quoi vous avez manqué à la religion par des discours trop hardis; à la charité, par des paroles désavantageuses au prochain; à la modestie, par des termes trop libres; à la justice, par le défaut d'ordre pour payer vos dettes. Souvenez-vous des passions grossières qui ont pu vous entraîner, du prochain qui a suivi votre mauvais exemple, et du scandale que vous avez donné. Quand on a vécu longtemps au gré de ses passions, loin de Dieu, on ne sauroit rappeler exactement tout le détail; mais, sans le marquer, on le fait assez entendre en gros, en s'accusant de tels vices qui ont été habituels pendant un tel nombre d'années.

III. A l'égard de l'avenir, il s'agit de régler le fond de votre cœur pour régler votre vie. Chacun vit selon son cœur; c'est l'amour d'un chacun qui décide de toute sa conduite. Quand vous n'avez aimé que vous et votre plaisir, vous avez foulé Dieu aux pieds; la volupté est devenue votre dieu; vous avez poussé le plaisir, comme parle saint Paul[1], « jusqu'à l'avarice; » vous avez été insatiable de sensualité, comme

1. *Ephes.*, IV, 19.

les avares le sont d'argent; en voulant vous posséder indépendamment de Dieu, pour jouir de tout sans mesure, vous avez tout perdu; vous ne vous êtes point possédé, vous vous êtes livré à vos passions tyranniques; et vous vous êtes presque détruit vous-même. Quelle frénésie d'amour-propre! Revenez donc, revenez à Dieu; il vous attend, il vous invite, il vous tend les bras; il vous aime bien plus que vous n'avez su vous aimer vous-même. Consultez-le dans une humble prière, pour apprendre de lui ce qu'il veut de vous. Dites-lui, comme saint Paul abattu et converti[1] : « Que voulez-vous que je fasse? »

Quand vous vous serez accoutumé à prier, faites avec un sage et pieux conseil un plan de vie simple, que vous puissiez soutenir à la longue, et qui vous mette à l'abri des rechutes. Choisissez quelque compagnie qui marque le changement de votre cœur. Jamais un vrai ami de Dieu ne cherchera à vivre avec ses ennemis. Plus il sentira dans son cœur le goût des libertins, plus il s'en éloignera, de peur de retomber avec eux dans le libertinage. Le moins qu'on puisse donner à Dieu, c'est de sentir sa fragilité; c'est de se défier de soi après tant de funestes expériences; c'est de fuir le péril qu'on ne doit pas se croire capable de vaincre; c'est de compter qu'on mérite d'être vaincu, dès qu'on le cherche. Choisissez donc des amis avec lesquels vous puissiez aimer Dieu, vous détacher du monde, et trouver votre consolation solide dans la vertu. Point de grimaces, point de singularités affectées; une piété simple toute tournée vers vos devoirs, et toute nourrie du courage, de la confiance et de la paix, que donnent la bonne conscience et l'union sincère avec Dieu.

Réglez votre dépense, prenez toutes les mesures qui dépendent de vous pour soulager vos créanciers; voyez le bien que vous pouvez faire dans vos terres pour y diminuer les désordres et les abus, pour y appuyer la justice et la religion.

Choisissez des occupations utiles qui remplissent vos heures vides. Vous aimez la lecture; faites-en de bonnes. Joignez les livres de piété solide, pour nourrir votre cœur, avec des livres d'histoire qui vous donneront un plaisir innocent.

Mais ce que je vous demande au-dessus de tout, c'est de prendre tous les jours, par préférence à tout le reste, un demi-quart d'heure le matin et autant le soir, pour être en société familière et de cœur avec Dieu. Vous me demanderez comment vous pourrez faire cette prière : je vous réponds que vous la ferez excellemment, si c'est votre cœur qui la fait. Eh ! comment est-ce qu'on parle aux gens qu'on aime? Un demi-quart d'heure est-il si long avec un bon ami? Le voilà, l'ami fidèle qui ne se lasse point de vos rebuts, pendant que tous les autres amis vous négligent, à cause que vous ne pouvez plus être avec eux en commerce de plaisir. Dites-lui tout; écoutez-le surtout; rentrez souvent au dedans de vous-même pour l'y trouver. « Le royaume de Dieu est au dedans de vous, » dit Jésus-Christ[2]. Il ne faut pas l'aller chercher bien loin, puisqu'il est aussi près de nous-mêmes. Il s'accommodera

1. *Act.*, IX, 6. — 2. LUC., XVII, 21.

de tout : il ne veut que votre cœur; il n'a que faire de vos compliments ni de vos protestations étudiées avec effort. Si votre imagination s'égare, revenez doucement à la présence de Dieu : ne vous gênez point; ne faites point de la prière une contention d'esprit; ne regardez point Dieu comme un maître qu'on n'aborde qu'en se composant avec cérémonie et embarras. La liberté et la familiarité de l'amour ne diminueront jamais le vrai respect et l'obéissance. Votre prière ne sera parfaite que quand vous serez plus large avec le vrai ami du cœur qu'avec tous les amis imparfaits du monde. Vous me demanderez quelle pénitence vous devez faire de tous vos péchés; je vous réponds comme Jésus-Christ à la femme adultère : « Je ne vous condamnerai point; gardez-vous de pécher encore [1]. » Votre grande pénitence sera de supporter patiemment vos maux, d'être attaché sur la croix avec Jésus-Christ, de vous détacher de la vie dans un état triste et pénible où elle devient si fragile, et d'en faire le sacrifice avec un humble courage à Dieu, s'il le faut. Oh! la bonne pénitence que celle de se tenir sous la main de Dieu entre la vie et la mort! N'est-ce pas réparer toutes les fautes de la vie, que d'être patient dans les douleurs, et prêt à perdre, quand il plaira à Dieu, cette vie dont on a fait un si mauvais usage?

Voilà, monsieur, les principales choses qui me viennent au cœur pour vous; recevez-les, je vous supplie, comme les marques [2] de mon zèle. Dieu sait avec quel attachement et quel respect je vous suis dévoué. Plus j'ai l'honneur de vous voir, plus je suis pénétré des sentiments qui vous sont dus. Je prie Dieu tous les jours afin qu'il vous donne l'esprit de prière, qui est l'esprit de vie. Que ne ferois-je point pour attirer sur vous les miséricordes de Dieu, pour vous procurer les solides consolations, et pour vous tourner entièrement vers votre salut!

1. Joann., VIII, 2.
2. La suite de cette lettre manque dans toutes les éditions précédentes. Nous la publions d'après le manuscrit original. (*Ed. de Vers.*)

TRAITÉ

DU

MINISTÈRE DES PASTEURS.

Chapitre premier. — *De l'état et de l'importance de cette question.*

Les docteurs protestants affectent de mépriser, comme une pure *chicane*, ce que nous disons pour montrer qu'ils n'ont aucun ministère légitime parmi eux. « Le peuple de l'Église romaine, dit du Moulin [1], est appris à insister sur les formes de l'envoi et sur la succession, comme sur la chose la plus nécessaire de toutes. » Faut-il s'en étonner? c'est ce qui frappe le plus tous les hommes. C'est à ce signe éclatant, et proportionné aux yeux les plus grossiers, que Dieu a voulu attacher la vérité de la doctrine, afin que les simples pussent la reconnoître sans diccussion. Supposé, comme nous le prétendons, et comme l'expérience en convaincra toujours les esprits humbles, que les simples ne puissent pas décider par eux-mêmes sur le détail des dogmes, la sagesse divine pouvoit-elle mettre devant leurs yeux rien de plus sûr pour les préserver de tout égarement, qu'une autorité extérieure qui, tirant son origine des apôtres et de Jésus-Christ même, montrât une suite de pasteurs sans interruption? Que les protestants s'efforcent donc tant qu'il leur plaira de décrier cette question, en l'appelant une question de *petits missionnaires* [2]; qu'ils en évitent même l'examen comme du Moulin l'a évité dans tout le livre qui paroît destiné à l'éclaircir; elle touchera toujours les âmes droites et attentives. Il faut avouer que toute la réforme du siècle passé est un attentat, si ceux qui l'ont commencée et soutenue ont pris la qualité de pasteurs de Jésus-Christ sans aucune mission véritable.

Ils sont divisés entre eux sur la manière de justifier cette mission. Le synode de Gap a défendu d'alléguer la mission successive et ordinaire des premiers pasteurs. Vous voyez que ce synode n'osoit recourir à une fable qui eût paru alors trop absurde. Les ministres qui ont suivi son esprit soutiennent que le peuple fidèle a usé de son droit naturel pour former, selon les besoins, de nouveaux ministres. D'autres, s'éloignant de cette maxime, allèguent la mission successive et ordinaire des anciens pasteurs. « Dieu s'est servi, dit du Moulin, de deux sortes de pasteurs. Quelques-uns sont venus des vallées de Dauphiné et de Piémont, et des montagnes de Provence.... et ont dressé des Églises, et fait des ordinations de pasteurs, dont d'autres sont descendus jusqu'à notre temps. Les autres sont sortis de l'Église romaine. De ceux-là la vocation ne peut être contestée, puisqu'ils étoient pasteurs des ancien-

1. *De la vocation des pasteurs*, liv. I, chap. III.
2. Claude, Réponse aux *Préjugés*.

nes églises de ce royaume[1]. » Vous voyez qu'il s'efforce de justifier son ministère en montrant que la succession a été continuée par les vaudois et par les prêtres catholiques qui se sont faits protestants. Tant il est vrai que ceux mêmes qui paroissent mépriser l'argument de la succession en sentent malgré eux la force et veulent l'avoir pour eux. Dans ce même chapitre, du Moulin se demande à lui-même les miracles qui ont établi le nouveau ministère, et il répond : « Si les miracles étoient nécessaires, ce seroit pour ceux qui n'ont nulle vocation ordinaire. » Ainsi il suppose toujours la succession dans ses pasteurs. C'est ce qu'il auroit dû prouver : mais il n'entreprend pas même de le faire ; il savoit bien que le contraire étoit trop manifeste dans son parti. Calvin, chef de la réforme, se vante de n'avoir jamais reçu l'*huile puante.* C'est ainsi qu'il parle de l'onction que l'Église pratique depuis tant de siècles, pour imiter, dans la consécration des prêtres, ce que la synagogue pratiquoit par l'ordre de Dieu, et pour représenter Jésus, qui est nommé le Christ, c'est-à-dire l'oint du Seigneur. Nous apprenons de Bèze, dans la vie de Calvin, et dans son *Histoire ecclésiastique*, que Calvin n'avoit que vingt-trois ans, et par conséquent ne pouvoit être prêtre, lorsqu'il commença à dogmatiser à Orléans. On n'a qu'à ouvrir cette *Histoire ecclésiastique*, pour voir clairement que les autres pasteurs qui ont fondé leurs Églises étoient presque tous de simples laïques. Sitôt que Bèze trouve quelques prêtres ou quelques moines qui ont embrassé leur réforme, il ne manque pas de les marquer soigneusement. Il ne faut donc pas douter qu'il n'eût marqué en détail les autres pasteurs qui auroient reçu l'ordination romaine ou celle des Vaudois, si cela eût été véritable. C'étoit une circonstance trop forte pour être omise. M. Claude avoue[2] que Le Masson, dit La Rivière, premier ministre de Paris, qui n'avoit que vingt-deux ans, et qui fut élu par l'assemblée faite dans la chambre d'une femme nouvellement accouchée, n'avoit jamais reçu aucune ordination. Mais ce ministre ajoute que « ces vocations conférées par le peuple, sans pasteurs, sont en fort petit nombre. » Pour moi, je soutiens, au contraire, qu'on seroit bien embarrassé à nous marquer beaucoup de ces premiers pasteurs de la réforme qui eussent reçu l'ordination ancienne. Le Clerc, cardeur de laine, qui fut le premier pasteur des protestants à Meaux, n'étoit sans doute ni *barbe* chez les Vaudois, ni prêtre catholique. Tels furent encore les premiers pasteurs de leurs Églises de Saintes, d'Orléans, de Bourges, d'Issoudun, de Poitiers, de Rouen, de Tours. Ce seroit abuser de la patience du lecteur, que de lui donner ce détail ennuyeux, pour prouver des faits qui ne peuvent être contestés.

Mais à quoi sert de vouloir éblouir les lecteurs par l'apparence d'une succession tirée des vaudois et des prêtres sortis de l'Église romaine ? Du Moulin auroit-il voulu s'engager sérieusement à prouver que les anciens vaudois, cachés dans quelques vallées, avoient conservé sans interruption l'ancienne imposition des mains ? Ignoroit-il que Pierre

1. *De la vocation des pasteurs*, liv. II, IIIe traité, chap. I.
2. Réponse aux *Préjugés*, pag. 363.

Valdo étoit un laïque qui, malgré la règle évangélique, s'appela lui-même au ministère? Simon de Voyon, auteur protestant, dans son dénombrement des docteurs de l'Église de Dieu, l'a enseigné lui-même à ceux de sa secte. Il raconte que Valdo étoit de Lyon, et qu'ayant vu mourir subitement un homme au milieu d'une compagnie, il en fut saisi de frayeur et commença dès lors à instruire les pauvres, qu'il soulageoit par ses aumônes. « L'évêque du lieu, dit-il, et les prélats qui portent les clefs, comme ils disent, et n'y veulent entrer ni laisser entrer les autres, commencèrent à murmurer de ce qu'un homme lai ou séculier, comme ils appellent, traitoit et déclaroit en langue vulgaire la sainte Écriture, et faisoit assemblée en sa maison, l'admonestèrent de se désister sous peine d'excommunication. Mais pour cela le zèle que Valdo avoit d'avancer la gloire de Dieu, et le désir qu'avoient les petits d'apprendre, ne fut en rien diminué. » Il ajoute bientôt après : « Ainsi l'appellation des pauvres de Lyon commença. On les nomma aussi vaudois, lyonnistes, etc. » Crespin dit la même chose[1]. Voilà un étrange moyen pour justifier la succession non interrompue du ministère chez les protestants, que de les joindre avec les vaudois, secte qui a pour fondateur et pour premier pasteur un simple laïque, de l'aveu des protestants mêmes; secte dont le corps, semblable à son chef, n'étoit composé que de mendiants séduits par les aumônes et par les discours de Valdo; de là leur vint l'*appellation de pauvres de Lyon;* secte enfin qui, bien loin de perpétuer l'ordre des pasteurs consacrés par l'imposition des mains, faisoit profession de mépriser l'ordre ecclésiastique et d'en rendre les peuples indépendants. Remarquez encore combien Simon de Voyon entroit dans leur esprit, puisqu'il raconte comme une chose absurde, « que les prélats commencèrent à murmurer de ce qu'un homme laïque ou séculier traitoit et déclaroit en langue vulgaire la sainte Écriture. » Mais je veux bien supposer la fable du ministre Léger, qui assure, dans son *Histoire des vaudois*, qu'ils viennent non de Valdo, mais de Claude de Turin. S'ensuit-il que leurs pasteurs, qu'il appelle *barbes*, eussent reçu l'imposition des mains des anciens pasteurs? Ne voit-on pas, au contraire, que si Valdo n'a point été leur fondateur, il a été au moins, selon Léger même, un de leurs principaux pasteurs, quoiqu'il n'eût point été ordonné? Par lui on peut juger des autres. Consultons encore les anciennes confessions de foi des Églises vaudoises, rapportées par le ministre Léger. « Nous n'avons rien, disent-elles, de l'Écriture qui nous fasse foi de tels ordres; ainsi seulement la coutume de l'Église.... » Et dans le catéchisme rapporté par le même auteur, le barbe ayant dit : « Par quelles choses connois-tu les ministres? » l'enfant répond : « Par le vrai sens de la foi, par la vie de bon exemple, par la prédication de l'Évangile, et par la due administration des sacrements. » En tout cela vous ne voyez aucune trace d'ordination : au contraire, vous voyez qu'ils ne reconnoissoient pas même qu'elle fût autorisée par l'Écriture : comment donc pourroit-on

1. *Etat de l'Église*, sur l'an 1175, chap. *Du commencement des vaudois*, pag. 306, édit. de 1581.

s'assurer qu'ils l'eussent toujours gardée? On voit encore par les relations de Claude Seyssel, archevêque de Turin, cité par Léger même, que les vaudois avoient rejeté les prêtres, principalement à cause de leurs mœurs dépravées. Ils ne croyoient pas qu'on pût conserver le ministère quand on tomboit dans le péché et qu'on n'imitoit point la pauvreté de Jésus-Christ. « Les pontifes, disoient-ils, étant tels qu'ils n'abandonnent rien du leur, et ne gardent point les autres choses de la loi du Christ, en quelle puissance ordonnent-ils les évêques? »

D'un autre côté, comment s'engageroit-on à prouver que tous les pasteurs protestants qui n'ont point été ordonnés par des vaudois l'ont été par des pasteurs de l'Église romaine? Il en faudroit déposer beaucoup si l'on abandonnoit le ministère de tous ceux auxquels cette succession manqueroit. Ne dites pas qn'on doit la supposer comme un fait ancien qu'on ne peut plus éclaircir; car si elle est essentielle, il faut qu'elle soit clairement prouvée par des faits et par des témoignages certains, ou fondée, comme la nôtre, sur une notoriété universelle qui emporte l'aveu même de nos adversaires.

Enfin cette question est décidée par leur discipline. « Les nouveaux introduits en l'Église, dit-elle, singulièrement les moines et les prêtres, ne pourront être élus au ministère sans diligente et longue inquisition et épreuve.... et ne leur imposera-t-on les mains, non plus qu'aux inconnus, que par l'avis des synodes. » Il n'est pas question ici de l'élection d'un homme déjà bien ordonné, mais de son ordination même, qui doit être réitérée. Si cette ordination romaine est le titre de leur vocation, si elle leur est nécessaire pour justifier la mission et la succession de leurs pasteurs, pourquoi la regarder comme une tache? *Si leur vocation*, comme dit du Moulin, *ne peut être contestée, puisqu'ils étoient pasteurs des anciennes Églises*, pourquoi supposer qu'elle est nulle, en réordonnant tous ceux qui l'ont reçue, comme on ordonne *les nouveaux introduits en l'Église et les inconnus?* Je sais bien que Calvin dit, parlant de cette ordination[1] : « Que reste-t-il, sinon que leur prêtrise soit un sacrilége damnable? Certes, c'est une trop grande impudence à eux de l'orner du titre de sacrement. » Il parle à cause que leur ordination donne aux prêtres la puissance de *sacrifier Jésus-Christ*. Et c'est au même sens que du Moulin la rejette. Mais nous n'avons qu'à mettre à part pour un moment ce que nous appelons prêtrise. Il auroit fallu, selon les principes de du Moulin, renoncer à cette puissance de sacrifier Christ, et à toutes les autres que les protestants nous accusent de donner mal à propos dans nos ordinations. Mais enfin il ne falloit ni mépriser ni réitérer comme nulle notre imposition des mains, puisqu'elle est le titre des drotestants mêmes pour justifier leur vocation ordinaire et leur succession. Qui ne voit que du Moulin n'a songé, comme nous l'avons dit, qu'à éluder la difficulté par ce fantôme de succession? Pour M. Jurieu, il décide nettement avec M. Claude, par un principe aussi éloigné de celui de du Moulin que l'orient l'est de l'occident. Ils abandonnen de bonne foi la succession, et

1. *Instit.*, liv. IV, ch. XIX.

ils se retranchent à soutenir que le ministère appartient au peuple fidèle. Chaque société, disent-ils, a naturellement le droit de pourvoir à ses besoins, et de choisir elle-même ses conducteurs. L'Église est dans son droit naturel, Jésus-Christ ne l'en a dépouillée par aucune loi. Ainsi les peuples, étant mal conduits par des pasteurs qui enseignoient l'idolâtrie, ont eu droit de faire d'autres pasteurs qui leur prêchassent la pureté de l'Évangile.

Il est donc manifeste, de leur aveu, que c'est ici comme le centre et le nœud de toutes les controverses. Voici un point qui suffit pour décider sur les deux Églises. Si le ministère appartient au peuple fidèle, en sorte qu'il ait un plein droit de dégrader les anciens pasteurs et d'en mettre d'autres en leur place, les protestants pourront dire que les auteurs de leur réforme n'ont fait qu'user de leur droit; mais si le ministère est successif, selon l'institution de Jésus-Christ, en sorte que le corps des pasteurs ait à jamais, par cette institution, une puissance sur le peuple indépendante du peuple même; s'il est vrai que nul ne puisse jamais être pasteur sans avoir été ordonné par ceux qui ont l'ordination successive, en remontant jusqu'aux apôtres; il faudra avouer qu'indépendamment du détail de la doctrine, la réforme n'est tout entière elle-même qu'une usurpation du ministère, et une révolte des peuples contre les pasteurs.

Pourquoi donc affecter de mépriser cette question fondamentale? pourquoi répondre par un air dédaigneux à des raisons précises? On ne cache jamais bien sa foiblesse par la hauteur. Est-ce donc une question indifférente, et indigne des docteurs protestants, que de savoir la forme que Jésus-Christ a donnée à son Église? S'il a donné la disposition du ministère au peuple, il n'en faut pas davantage à la prétendue réforme; elle est victorieuse pour la principale question, et l'Église catholique ne doit plus alléguer son autorité. Mais si, au contraire, Jésus-Christ a rendu le ministère essentiellement successif et indépendant du peuple, c'en est fait de cette réforme; l'édifice est en ruine de toutes parts. « Vous voulez toujours, me répondra quelque protestant, nous attirer dans cette question, pour éluder l'examen de la doctrine que nous faisons par l'Écriture. » Eh! ne savent-ils pas en leur conscience que chaque jour nous allons au-devant d'eux pour examiner, l'Écriture en main, tout le détail des controverses? C'est nous qui les cherchons : ils refusent de nous écouter. Diront-ils encore que nous craignons l'éclaircissement? Mais au moins mettons cet article du ministère avec les autres : il n'est pas moins important. Qui est-ce qui fuit le jugement de l'Écriture, ou ceux qui n'ont pour eux qu'un raisonnement de philosophie sur une prétention de droit naturel pour toute société humaine, ou ceux qui offrent de montrer par l'Écriture l'institution formelle de Jésus-Christ? On nous accuse d'aimer mieux traiter cette question que les autres. Mais outre qu'on a encore plus écrit parmi nous sur les autres que sur celle-là, d'où vient que les protestants se sentent si fatigués de cette question? Nous invitons avec empressement nos frères à examiner une question qui suffit seule pour décider sur les deux Églises, et qui par conséquent abrége des discus-

sions infinies pour ceux qui ne peuvent passer leur vie dans l'étude. Cette méthode est naturelle. Voilà l'effet d'une sincère charité. Bien loin de fuir, c'est aller au but par le chemin le plus court et le plus praticable. C'est ainsi qu'il faut soulager les esprits, et chercher des moyens, pour éclaircir la vérité, qui soient proportionnés à tous les simples. Mais nos frères eux-mêmes, d'où vient qu'ils craignent et supportent impatiemment cette question si courte et si décisive? Appréhendent-ils de trouver que Dieu, par une seule question claire et sensible, répande sur toutes les autres une lumière qui ouvre trop tôt leurs yeux? appréhendent-ils de voir si clair dans cette question, qu'il sera nécessaire de croire sans voir, et de se soumettre humblement sur toutes les autres? Qu'ils sachent que la crainte de reconnoître qu'on s'est trompé est la plus incurable et la plus funeste de toutes les erreurs.

Chap. II. — *Le ministère des pasteurs n'est en rien dépendant du droit naturel des peuples.*

Il faut faire justice aux auteurs protestants. Quoiqu'ils prétendent que le ministère soit à la disposition du peuple fidèle, ils ne veulent pourtant pas qu'il soit une simple commission humaine, que le peuple donne. Ils conviennent que le ministère est divin, et que c'est la volonté de Dieu qui le communique. Ainsi, au lieu que nous soutenons que la mission divine est attachée à l'imposition des mains des pasteurs, ils prétendent qu'elle est attachée à l'élection populaire. C'est ce que M. Claude a développé nettement en répondant aux *Préjugés*. « Dieu a mis sa volonté, dit-il sur ce sujet, en dépôt entre les mains des hommes; et cela même qu'il a institué le ministère ordinaire dans l'Église contient une promesse d'autoriser les vocations légitimes qu'on feroit des personnes à cette charge. Nous sommes d'accord sur ce point. Il ne s'agit que de savoir qui est le dépositaire de cette volonté, ou les seuls pasteurs, ou tout le corps de l'Église. Ceux de la communion romaine prétendent le premier, et nous prétendons le second [1]. »

Il est certain qu'on ne peut bien proposer l'état de la question qu'en l'expliquant ainsi. Mais cette explication suffit pour renverser tout ce que ce ministre a dit sur le droit naturel des peuples. Le ministère est une commission divine; les ministres de Jésus-Christ sont ses envoyés. Il faut que chacun d'eux puisse dire personnellement : « C'est Jésus-Christ qui m'envoie; c'est Jésus-Christ qui me fait parler. » Si les protestants soutiennent que Jésus-Christ confie son ministère à ceux que le peuple choisit, c'est à eux à montrer qu'il l'a voulu et qu'il l'a promis. Où est donc cette promesse, dont parle M. Claude, pour les pasteurs qui n'ont jamais eu l'imposition des mains? Il n'est plus question d'un droit naturel pour lequel le peuple n'ait pas besoin d'un titre formel et positif; il est question d'une promesse du Sauveur. Sans doute, si le ministère n'est pas une simple commission du peuple et

1. Réponse aux *Préjugés*, p. 347.

s'il est véritablement divin, on ne peut supposer que Jésus-Christ le donne à l'élu du peuple qu'après avoir prouvé, par son institution expresse et formelle, que Jésus-Christ a promis son droit au peuple et qu'il a attaché sa mission au choix populaire, indépendamment de l'ordination des pasteurs; car le peuple n'a aucun droit naturel de disposer de ce qui est divin. Soit donc que la commission divine soit attachée à l'ordination, comme l'Église catholique le croit; soit qu'elle soit attachée au choix du peuple, comme les protestants le prétendent, il est toujours également certain qu'il faut un titre positif, puisqu'il s'agit, non pas d'un droit naturel et commun, mais d'un don purement gratuit et dont l'application dépend uniquement de la volonté de Dieu, suivant qu'elle est marquée dans l'institution du ministère. Pour nous, il nous est facile de montrer que la mission divine est attachée à l'imposition des mains, lorsqu'elle est faite par les pasteurs ordinaires qui ont succédé aux apôtres. L'autorité donnée par saint Paul à Timothée et à Tite, d'établir des pasteurs par l'imposition de leurs mains, est décisive. Mais en quel endroit de l'Écriture montrera-t-on que la commission divine est attachée à l'élection populaire, sans l'imposition des mains des anciens pasteurs?

Remarquez qu'il y a deux choses dans le culte chrétien : d'un côté, la prière et l'offrande au nom de tout le peuple; de l'autre, l'administration de la parole et des sacrements au nom de Dieu. Le pasteur est entre Dieu et les hommes, et ce n'est que par là que les pasteurs représentent Jésus-Christ, qui est le *grand pasteur des brebis* [1] et le souverain médiateur entre le ciel et la terre. Ces hommes qui représentent le médiateur, et qui entrent dans sa fonction, doivent donc être établis par les deux extrémités qu'ils réunissent; ou, pour mieux dire, Dieu, par son souverain domaine sur ses créatures, confie à qui il lui plaît la puissance de réconcilier les hommes avec lui. Il n'appartient qu'à lui seul de mettre sa parole dans la bouche d'un homme mortel, pour parler en son nom. S'il n'étoit question que de prier et d'offrir les fruits de la terre, le peuple pourroit choisir certains hommes pour prononcer la prière commune au nom de tous, et pour présenter à Dieu les offrandes de l'assemblée : encore même faudroit-il que Dieu eût fait entendre qu'il l'agréeroit; car telle est sa grandeur, qu'il forme lui-même ceux qui doivent avoir accès auprès de lui. C'est donc à lui à choisir les envoyés mêmes du peuple. A combien plus forte raison faut-il qu'il établisse ses propres envoyés vers le peuple! « *Nous faisons*, dit saint Paul [2], *la fonction d'ambassadeur pour Jésus-Christ*, c'est-à-dire d'envoyés de Dieu; comme Jésus-Christ, que nous représentons, est le *grand envoyé*. Ainsi *l'homme doit regarder les* pasteurs *comme les ministres de Jésus-Christ, et les dispensateurs de ses mystères* [3]. » Ces envoyés sont donc aussi dépositaires et dispensateurs. « Gardez le dépôt, » dit saint Paul à Timothée [4]. C'est le dépôt de Dieu, et non des hommes; car c'est la doctrine, la parole et la grâce même de Jésus-Christ. Ce n'est pas un ministère nu et inefficace, un minis-

1. *Hebr.*, XIII, 20. — 2. *II Cor.*, V, 20. — 3. *I Cor.*, IV, 1. — 4. *I Tim.*, VI, 20.

tère qui se borne à l'instruction, à l'exhortation et à la correct.on fraternelle; c'est un ministère qui régénère et nourrit réellement les chrétiens. Voici comment l'Église protestante parle elle-même dans la forme d'administrer le baptême : « Toutes ces grâces nous sont conférées, quand il lui plaît de nous incorporer en son Église, par le baptême. » Dans la suite elle ajoute que Dieu « nous distribue ses richesses et ses bénédictions par ses sacrements. » Elle demande à Dieu de « remettre à l'enfant le péché originel, duquel est coupable toute la lignée d'Adam; et puis après de le sanctifier par son esprit. » Dans la section 49 du catéchisme, ils parlent ainsi : « Il est certain qu'au baptême la rémission de nos péchés nous est offerte, et nous la recevons. » Et ensuite : « Nous sommes là revêtus de Jésus-Christ, et y recevons son esprit. » Et encore : « Ainsi nous recevons double grâce et bénéfice de notre Dieu, au baptême. » Leur discipline parle de même. Aussi les plus éclairés d'entre eux conviennent-ils que le baptême n'est pas une simple cérémonie, ni un signe vide et inefficace, mais qu'il s'y opère une réelle régénération. Pour l'eucharistie, ils y admettent tous une nourriture réelle, et ils ne trouvent point de termes trop forts pour l'exprimer. Voilà donc la dispensation de la grâce même qui, selon les protestants, est renfermée dans l'administration des sacrements.

En vérité, peut-on dire que l'homme fidèle a un droit naturel de faire parler Dieu par qui il lui plaît, et de se faire le dispensateur de ses grâces, de lier et de délier, de remettre et de retenir ici-bas, avec une puissance que le ciel même confirme? Les clefs du royaume des cieux sont-elles à lui comme l'héritage de ses pères? Au moins pour cet héritage terrestre, il faut qu'il établisse son droit par quelque titre positif, ou par une possession paisible et reconnue. Pour nous, il nous est aisé de montrer dans les Écritures la mission des pasteurs attachée à l'imposition des mains des autres pasteurs. C'est aux protestants à montrer de même leurs titres, et à faire voir par les Écritures la mission divine attachée à l'élection populaire, sans aucune imposition des mains des pasteurs.

Mais, dira-t-on, n'est-ce point une équivoque sur laquelle roule votre raisonnement? Les protestants, en alléguant le droit naturel des peuples, ne prétendent pas exclure la grâce; ils disent seulement que les fidèles, sur le titre de leur élection, c'est-à-dire par la grâce qu'ils ont reçue gratuitement, ont un droit de pourvoir, par l'établissement des pasteurs, à leurs besoins spirituels. Ainsi ce droit naturel n'est pas un droit de la nature humaine sans grâce, mais, au contraire, une suite nécessaire et comme naturelle de la grâce de l'élection.

J'entends la doctrine des protestants comme ils l'entendent eux-mêmes. Je sais qu'ils n'attribuent à l'homme fidèle le droit naturel d'établir ses pasteurs qu'en tant qu'il est fidèle, et qu'il agit sur le titre de son élection; mais je soutiens que les fidèles, en tant que fidèles même, n'ont reçu de Dieu aucun droit de disposer du ministère par leur autorité propre. Mais, dit-on, ils en ont besoin; donc ils en peuvent disposer par leur autorité propre : la conséquence est mauvaise,

Dieu veut pourvoir à leurs besoins, non en leur laissant l'autorité d'y pourvoir comme ils l'entendront, mais en établissant des moyens qui tiennent toujours ses fidèles dans sa dépendance, et qui les attachent aux règles de sa providence sur son Église. Ainsi il pourvoira au besoin qu'ils ont d'avoir des pasteurs : mais c'est par des moyens qui seront toujours en sa main. Que les protestants ne disent donc plus « Nous avons besoin de l'eucharistie; il faut qu'il y ait quelqu'un à qui nous puissions demander et la sainte parole, et la déclaration authentique de la rémission de nos péchés, et le baptême de nos enfants, et les autres choses nécessaires pour faire une Église chrétienne : or, nous ne voyons plus de ministres sur la terre dont nous puissions tirer tous ces secours : donc nous en allons établir d'autres et déposer tous ceux qui sont en place. » Ce raisonnement est visiblement faux; car, ou les protestants supposent que Dieu veuille quelquefois laisser ses fidèles sans ces secours ordinaires, ou ils supposent qu'il ne le voudra jamais. S'ils croient que Dieu veuille quelquefois laisser ses fidèles sans le secours des sacrements et des autres moyens ordinaires qu'il a établis, qu'ont-ils à dire contre sa volonté? Il faut qu'ils se passent de ce que Dieu veut positivement cesser de leur donner. Mais si cette supposition leur paroît absurde et contraire aux promesses de Jésus-Christ; s'ils croient qu'il ne voudra jamais que son Église manque des moyens ordinaires qu'il a établis pour la soutenir et pour la conduire dans ses voies, ils doivent compter parmi ces moyens l'établissement légitime et successif des pasteurs, et ne pas croire qu'ils puissent jamais manquer au peuple de Dieu. Ainsi, loin de conclure comme ils font : « Nous en manquons, donc il faut en faire, et Dieu nous en a donné le pouvoir; » ils doivent dire au contraire : « Nous ne voyons en nul endroit de l'Écriture que Dieu nous ait donné ce pouvoir, nous ne l'avons donc pas; et, si une fois la légitime succession des pasteurs nous manque, il ne nous reste aucun moyen de la rétablir : nous nous sommes donc trompés quand nous avons cru qu'elle nous a manqué; et nous avons accusé Dieu d'avoir, contre sa prome se, destitué son Église des moyens ordinaires qu'il a établis pour la conduire. »

Faisons une autre supposition. L'Écriture est un moyen ordinaire pour conduire le peuple de Dieu; et les protestants doivent croire, selon leurs principes, que ce moyen est bien plus nécessaire au peuple fidèle que le ministère des pasteurs. S'il étoit arrivé que toutes les Bibles du monde eussent été brûlées pendant la persécution de Dioclétien, qui fit de si grands efforts pour abolir les livres divins, le peuple fidèle eût-il été en droit, par son élection, de faire une nouvelle Écriture? Non, sans doute. Qui oseroit hésiter là-dessus? Il n'y a ni besoin extrême, ni élection, ni droit naturel des fidèles pour se nourrir de la parole de Dieu, qu'on puisse alléguer. Il n'y a qu'une voie pour composer les Écritures, qui est que Dieu suscite et inspire miraculeusement des écrivains. Ou Dieu ne permettra jamais qu'elle se perde, ou bien, si elle étoit perdue, et s'il vouloit la renouveler, il inspireroit miraculeusement de nouveaux prophètes et de nouveaux apôtres pour la rétablir. De même, supposé que nous ne connoissions par ses Écri-

tures qu'nne seule manière de perpétuer le ministère, qui est la succession par l'imposition des mains des pasteurs, quelque besoin que les élus aient du ministère, quand même il seroit éteint, ils ne pourroient le ressusciter. C'est pourquoi, ou Dieu ne permettra jamais que le ministère successsif s'éteigne, ou, s'il le permettoit, il susciteroit et inspireroit miraculeusement des hommes extraordinaires, comme les apôtres, pour le renouveler. Mais puisqu'il faut réfuter les protestants par les exemples mêmes qu'ils allèguent, comparons les pasteurs avec les magistrats. Observons seulement que l'État de l'Église n'est pas une république où les hommes, pleinement libres, font eux-mêmes leurs lois et en commettent l'autorité à qui il leur plaît; mais un État monarchique, où Jésus-Christ, *roi immortel des siècles*, donne des lois et charge qui il lui plaît de gouverner par ces lois les peuples.

Je suppose un prince qui a fondé une ville dans son royaume : il oblige ceux qu'il assemble pour en être les citoyens, à vivre sous la conduite de certains magistrats qu'il établit; et en leur accordant de grands priviléges, il leur commande de demeurer soumis à ces magistrats. Quoique ces citoyens aient besoin de magistrats, quoiqu'en qualité de citoyens ils semblent avoir un droit naturel pour se policer, il est certain néanmoins qu'ils n'ont aucun droit ni de changer leurs magistrats ni d'en créer de nouveaux. C'est ce qui est arrivé dans la formation de l'Église; car Jésus-Christ a établi l'autorité des pasteurs et a recommandé de leur obéir, en disant sans restriction : «Qui vous écoute, m'écoute [1]. » Et encore : « Si quelqu'un n'écoute l'Église, » c'est-à-dire le corps des pasteurs qui parlent avec autorité d'en haut, « qu'il soit comme un païen et un péager [2]. » Continuons notre supposition. Si ces anciens magistrats viennent à leur manquer, à moins que le prince, en créant les magistratures, n'ait donné un titre formel et positif aux citoyens pour les pouvoir remplir, la qualité de citoyens que le prince leur a accordée, et le devoir qu'il leur a imposé d'obéir à ces magistrats, marque seulement que le prince s'engage à ne les laisser jamais sans magistrats qui aient son autorité pour les conduire; mais elle ne renferme point une permission d'établir eux-mêmes ces magistrats. Voilà ce qu'on est obligé de dire du magistrat, qui est l'homme du roi; et voilà ce que la réforme refuse de dire du pasteur, qui, selon saint Paul [3], est l'*homme de Dieu*. Encore y a-t-il une extrême différence à observer en général entre la religion et la police d'une ville soumise à un prince. La police est l'exercice d'un droit naturel à tous les peuples, qui précède tous les droits de souveraineté que les princes peuvent avoir acquis ou avoir reçus par la concession ou par le consentement des peuples mêmes. Ainsi le peuple, pour le cas des besoins extrêmes, demeure en possession de sa liberté naturelle. Tout au contraire, dans la religion, il n'y a rien qui ne soit une pure et expresse concession de Jésus-Christ, qui est notre roi; le fidèle n'a aucun droit naturel qui ait précédé l'autorité de Jésus-Christ. En tant que fidèle même, il n'a aucun droit aux grâces : tout est pure grâce

1. Luc., x, 16. — 2. Matth., xviii, 17. — 3. *I Tim.*, vi, 11.

pour lui, tout dépend d'une promesse et d'une assistance de Dieu purement gratuite; il n'y a que sa parole expresse qui puisse nous découvrir quels sont ses conseils. D'où pourra donc venir à ce peuple, que Jésus-Christ a formé et qu'il s'est acquis, le droit qu'une pure imagination lui attribue, de se créer par lui-même ses conducteurs? Une concession si gratuite peut-elle être supposée sans ombre de preuve? Le silence de Jésus-Christ vaudra-t-il un titre formel? Osera-t-on dire qu'il n'a rien réglé à cet égard? Mais en matière de choses divines, où l'homme n'a rien et ne peut rien de lui-même, le silence est un défaut de titre, qui exclut l'homme et qui lui interdit toute action. Jésus-Christ, quoique *roi invisible*, comme parle saint Paul [1], n'en est pas moins *roi immortel*. Il veille bien plus que tous les rois de la terre sur les besoins de son royaume. Le besoin où il met les peuples d'avoir des pasteurs, et l'obligation qu'il leur impose de les suivre, ne prouvent pas qu'ils pussent se faire eux-mêmes des pasteurs, quand ils manqueroient; mais seulement que Jésus-Christ ne les laissera jamais dans ce besoin, selon la comparaison que nous avons faite d'un prince qui soumet les peuples aux magistrats, sans leur donner un pouvoir formel de les établir eux-mêmes. Quoique la police civile ne soit que l'ouvrage des peuples, et qu'elle n'ait pour fondement que leur liberté même, vous voyez qu'ils n'ont plus le droit d'en disposer dès qu'ils sont dans la dépendance d'une puissance supérieure, qui est celle du prince : à combien plus forte raison le peuple est-il incapable de disposer du ministère de vie et de grâce, qui est le don d'en haut! Il ne peut que suivre à la lettre, et comme pas à pas, l'institution purement gratuite de Jésus-Christ, et s'arrêter dès qu'elle s'arrête. Quelle est donc cette idée profane, suivant laquelle on représente l'Église comme une société politique, qui use naturellement de ses droits dans toutes les choses où les lois positives ne l'ont pas restreinte? Ses lois, qu'elle a reçues de Jésus-Christ, ne sont pas comme les lois civiles, qui viennent borner après coup la liberté naturelle des citoyens : ce sont des lois qui sont nos seuls titres; des lois sans lesquelles nous n'avons ni liberté ni ombre de droit dans le royaume de Jésus-Christ; des lois qui n'ont pas trouvé l'Église déjà formée et déjà libre, mais qui ont formé l'Église même, et de qui elle tient tout ce qu'elle a de liberté et de vie dans cet ordre surnaturel. Comment donc ose-t-on parler de liberté et de droit naturel, sans aucun titre évangélique, dans un royaume où tout est grâce et miséricorde?

Si nous considérons l'Église comme le corps mystique de Jésus-Christ, elle doit toujours conserver en elle l'image du corps naturel du Sauveur, qu'elle représente. Il faut que chaque membre, sans révolte ni confusion, conserve sa propriété et sa subordination naturelle; que le pied n'entreprenne point de faire de nouveaux yeux, ni que la main ne s'érige jamais en tête, c'est-à-dire que le troupeau n'entreprenne point de s'élever au-dessus des pasteurs et d'en établir de nouveaux par lui-même. La simple représentation mystique suffit pour rendre

1. *I Tim.*, I, 17.

cet ordre nécessaire et immuable. Car qu'est-ce qui défigureroit davantage le corps mystique et représentatif de Jésus-Christ, qu'une révolution générale des membres qui n'auroient plus ni ordre ni dépendance? L'Église, qui est le corps des fidèles, seroit un monstre et non pas l'image du Sauveur.

Si vous ajoutez que tous les membres de l'Église, réellement animés par le Saint-Esprit, font entre eux un vrai tout et un corps vivant, dont l'unité est l'image de l'unité du Père et du Fils par le Saint-Esprit, lien éternel de tous les deux, vous comprenez encore plus fortement combien il est impossible que les autres membres, tels que les pieds et les mains, puissent jamais refaire une tête, des yeux, des oreilles et une bouche. C'est le Saint-Esprit qui anime et qui organise tout ce grand corps : il imprime à tout le corps un mouvement de soumission et de docilité pour les parties principales, qui tiennent lieu de la tête; il imprime à ceux qu'il rend ainsi les chefs de tout le corps, le mouvement de sagesse, d'intelligence, d'autorité et de direction; il donne aux yeux de voir et d'éclairer tout le reste du corps; il donne aux oreilles d'entendre et d'être l'ouïe commune de tous les membres; il donne à la bouche de parler pour tous et à tous. Mais si cette tête se détruit, que deviendra le corps? le corps sans tête n'est plus qu'un tronc inanimé et un cadavre affreux. Il n'y a qu'une résurrection miraculeuse qui puisse le rétablir. Mais si les organes sont détruits, qui peut les refaire? Celui-là seul qui les a formés la première fois. Qui oseroit dire que Dieu ayant donné la vie aux jambes, aux bras et au tronc, c'est une suite nécessaire et comme un droit naturel que ces membres refassent une tête, des yeux, des oreilles, en un mot, une nouvelle organisation toutes les fois que la tête sera détruite? Qui ne voit, au contraire, que la destruction de la tête enferme nécessairement la mort de tout le corps; que supposer l'un c'est supposer l'autre; et que si le corps a la promesse de vivre toujours, il faut que ce soit par la tête toujours vivante que lui vienne son immortalité? Il faut donc que ce corps toujours vivant, toujours organisé, garde sans aucune interruption dans ses membres la proportion, la subordination et le concours mutuel que son auteur lui a donnés en le formant. Ainsi chaque membre doit conserver sa fonction propre, et jamais les pieds ne peuvent dégrader la tête pour en faire une autre. Voilà ce qu'on ne peut éviter de dire, quand on croit que l'Église, animée par le Saint-Esprit, est un vrai tout réel, un corps vivant avec ses organes. Mais qui le peut nier, sans contredire saint Paul et toute la religion chrétienne?

Il me reste encore à observer qu'il s'agit ici d'une grâce surnaturelle qui n'est point attachée au fidèle, supposé même que Dieu veuille le conserver dans la foi. Ainsi cette grâce que les protestants regardent comme appartenant au fidèle de droit naturel, bien loin de lui être due par le titre de son élection, ne lui est ni nécessaire ni convenable. Voici comment. Il faut ou que Jésus-Christ ait donné à la succession inviolable des pasteurs la grâce surnaturelle de conduire et de soumettre le troupeau dans tous les siècles sans interruption, ou au trou-

peau la grâce surnaturelle de s'élever contre la séduction des pasteurs, et de redresser extraordinairement le ministère quand les pasteurs le corrompront. Voilà deux sortes de grâces que Jésus-Christ a pu donner selon son choix. Elles tendent toutes deux par diverses voies à une même fin, qui est de conserver l'Église. Pour savoir laquelle des deux Jésus-Christ a voulu donner, il s'agit non du raisonnement des hommes, mais de consulter sa pure institution. Ni l'une ni l'autre de ces deux grâces n'étoit due à ceux qu'elles regardent. Le corps des pasteurs n'étoit pas en droit d'exiger que Jésus-Christ lui donnât une grâce de perpétuité dans la foi, pour rendre son autorité et sa succession inviolables. Le corps du peuple n'étoit point aussi en droit d'exiger que Jésus-Christ lui donnât une grâce pour s'élever au-dessus du corps des pasteurs, quand ce corps se corromproit, et pour en former un autre en sa place. Si on veut encore parler de la nature et de ses droits, je soutiens qu'il n'étoit ni nécessaire ni naturel que Jésus-Christ donnât au troupeau la grâce de s'élever contre ses pasteurs égarés et d'en substituer de nouveaux. Il étoit bien plus naturel et plus convenable de donner au corps des pasteurs la grâce pour ainsi dire naturelle de leur fonction, qui est la grâce de l'incorruptibilité de leur ministère, pour en conserver la succession inviolable, que de donner au corps du peuple la grâce de l'apostolat pour ressusciter la pureté de l'Évangile, pour redresser l'Église *tombée en ruine et désolation* et pour dégrader ses pasteurs. Dans l'un de ces deux systèmes, qui est le nôtre, tout est naturel. La subordination et la proportion des membres est toujours gardée : la tête est toujours tête; les membres inférieurs lui sont toujours soumis et la forme donnée par Jésus-Christ se conserve. Dans l'autre, qui est celui des protestants, les pieds s'élèvent et deviennent tête. C'est ce qui ne doit jamais arriver dans le corps mystique de Jésus-Christ. Ceux qui sont mis à la tête par le Saint-Esprit se répareront perpétuellement et sans aucune interruption, les uns les autres, par l'imposition des mains. Mais se réparer insensiblement n'est pas faire une tête nouvelle : c'est seulement nourrir et perpétuer celle que Jésus-Christ, notre chef suprême et invisible, a donnée à son Église pour tenir sa place. Dieu, auteur de ce corps, l'entretient par un signe qu'il a établi et qui est l'imposition des mains attestée par l'Écriture. Mais comment oser dire, sans révélation expresse, que les pieds ont un droit naturel de faire une tête nouvelle tout entière? Ce seroit un renversement universel dans les membres et dans les organes. Une telle révolution n'est ni naturelle ni possible.

Mais enfin le ministère pastoral est une grâce éminente dans le christianisme. Par conséquent la puissance de faire des pasteurs est elle-même une très-grande grâce. Car la grâce qui est la source des autres et qui donne la puissance de les multiplier est la plus précieuse de toutes. Nous sommes certains qu'elle est attachée au corps des pasteurs, qui est la tête de toute l'Église; et les protestants, en n'alléguant que le droit naturel, font assez voir qu'ils n'ont aucune preuve, dans l'Écriture, que Jésus-Christ l'ait attachée au simple choix du peuple, indépendamment de l'imposition des mains des pasteurs. C'est donc à eux

à se taire, puisqu'il s'agit du don d'en haut et que l'Écriture ne dit rien pour eux. La nature même, qu'ils osent nous citer, nous donne pour règle qu'on ne peut user des choses données au delà de la mesure et des circonstances expressément marquées par le don.

CHAP. III. — *Contradictions et inconvénients de la doctrine des protestants sur le ministère.*

Le grand principe de MM. Claude et Jurieu est que Jésus-Christ a donné les clefs, non au corps des pasteurs, mais au corps de toute l'Église; que les apôtres ont d'abord formé les Églises, et qu'ensuite les Églises, qui ont précédé l'établissement des pasteurs ordinaires, leur ont confié les clefs. D'où ils concluent que le corps populaire peut encore disposer de ce ministère, que les pasteurs ont reçu de lui. Mais voici ce qui les mène plus loin qu'ils n'ont voulu aller d'abord.

S'il est vrai que Dieu ait attaché sa mission et les clefs au peuple fidèle, il s'ensuit que le peuple fidèle a un droit sans restriction pour en disposer. Ce droit est naturel, selon ces ministres. Il est absolu. L'Écriture, qui le laisse à la liberté naturelle du peuple, ne le restreint par aucune clause. Il suffit seulement en général, selon le commandement de l'Apôtre[1], que toutes choses se fassent dans l'Église *avec ordre*, comme M. Claude l'a remarqué[2]. Ainsi il n'y a qu'à éviter la précipitation, la confusion et le scandale dans le choix des pasteurs. Pour tout le reste, le peuple fidèle n'a aucune loi qui le gêne ni qui limite son pouvoir. Il est vrai que les apôtres ayant pratiqué la cérémonie d'imposer les mains aux nouveaux pasteurs, il est édifiant de pratiquer cette cérémonie quand on le peut commodément. Mais enfin elle n'est pas nécessaire. Elle ne sert, comme dit M. Claude, qu'à *rendre la vocation plus publique et plus majestueuse.* Ainsi on peut s'en dispenser toutes les fois qu'on a de la peine à l'observer; et quand même on l'omettroit sans aucune bonne raison, cette omission ne diminueroit en rien ni le droit du peuple ni la validité de son action.

De là je conclus que le ministère est entièrement amovible et révocable au gré du peuple fidèle. Comme on fait des magistrats triennaux ou annuels, on peut faire des pasteurs de même. Ceux mêmes qui ont été établis perpétuels peuvent être révoqués; comme les magistrats perpétuels que la république révoque, quand elle ne juge pas utile de laisser continuer leur administration. Le peuple fidèle ne peut aliéner à perpétuité son droit naturel sur le ministère. Quelque commission qu'il ait donnée, il conserve toujours son droit naturel de pourvoir le mieux qu'il peut à ses besoins spirituels. Ainsi, dès qu'il croit que le pasteur établi convient moins à son salut et à sa perfection qu'un autre, en voilà assez pour révoquer l'ancien et pour installer le nouveau. C'est sur ces idées de liberté naturelle que M. Claude parle ainsi : « Cette même Providence qui donne aux hommes la vie naturelle, et qui leur ordonne d'entretenir et de conserver leur vie par les aliments

1. *I Cor.* XIV, 40. 2. Réponse aux *Préjugés*.

qu'elle leur fournit, leur donne par cela même le droit d'employer des personnes pour ramasser les aliments et pour les préparer, afin qu'ils s'en puissent servir selon leur destination; et ce serait une extravagance que de demander à un homme quel droit il a de se faire apprêter à boire et à manger[1]. » Il suppose que le fidèle, en tant que fidèle, a naturellement le même droit de se faire conduire par les pasteurs qu'il croit les plus propres à son salut, qu'un homme, en tant qu'homme, a le droit de se faire servir, pour sa nourriture, par les pourvoyeurs et par les cuisiniers qu'il juge les plus capables de bien servir sa table. A quelles comparaisons indécentes n'est-on pas réduit pour s'expliquer, quand on a des idées si humaines et si basses du ministère évangélique! Ce principe posé, rien ne peut arrêter le peuple, toutes les fois qu'il jugera utile de changer de pasteur. On pourra seulement lui représenter qu'il faut faire de tels changements avec ordre; mais il croira les faire avec ordre quand il les fera dans l'espérance que les nouveaux pasteurs feront mieux que les anciens. Il rendra leur ministère ou annuel, ou triennal, avec la même sagesse que la république romaine avait borné le temps des magistratures. Il comprendra qu'il est dangereux de changer de pasteur, comme un maître sait qu'il est dangereux de changer légèrement de maître d'hôtel et de cuisinier. Mais enfin c'est à lui à juger des cas où il vaut mieux changer de pasteur, que de prolonger le ministère de ceux qui sont en fonction. Jésus-Christ, qui, selon les protestants, a donné au peuple fidèle les clefs, ne l'a point assujetti par ses Écritures à les donner pour toujours à ceux qu'il en charge. Ainsi, sans attendre les cas extraordinaires, le peuple fidèle est en droit de reprendre les clefs et de les transférer aussi souvent qu'il le trouve à propos. Par là s'évanouit tout ce que la Confession de foi protestante a voulu établir pour retenir la puissance du peuple dans quelque borne. Elle appelle le ministère *sacré et inviolable.* Elle dit que c'est par une *exception* à la règle générale « qu'il a fallu quelquefois, et même de notre temps, auquel l'état de l'Église étoit interrompu, que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau, qui étoit en ruine et désolation[2]. » Ils ont voulu laisser entendre que l'autorité des pasteurs qui se succèdent les uns aux autres n'est pas un joug humain; mais que c'est d'ordinaire le *joug* de Jésus-Christ même[3], et que le peuple ne doit entreprendre de changer le ministère qu'à deux conditions : l'une, que *l'état de l'Église soit interrompu;* l'autre, que Dieu en même temps *suscite gens d'une façon extraordinaire pour la dresser de nouveau.* Vous voyez que les docteurs protestants, qui ont besoin d'autoriser la révolte contre le ministère successif, pour ériger le leur, ont voulu qu'après eux on ne laissât pas de regarder comme *sacré et inviolable* ce ministère qu'ils avoient violé pour l'envahir. Ils ont craint d'avoir ouvert, par leur exemple, la porte à une licence populaire qui se tourneroit contre eux-mêmes, et ils ont voulu faire en sorte, par ces grands mots, qu'on

1. Réponse aux *Préjugés*, part. IV, chap. III.
2. Article XXXI. — 3. Article XXVI.

ne pût jamais faire au corps de leurs pasteurs ce qu'ils venoient de faire à ceux de l'ancienne Église. Mais c'est en vain qu'ils cherchent ces précautions, si contraires au principe fondamental de leur réforme, qu'ils ont mis dans la bouche et dans le cœur de tous les peuples. Non-seulement les pasteurs qui abusent de leur ministère, mais les plus saints et les plus éclairés pasteurs pourront, selon leurs principes, à toute heure être révoqués par le peuple. Si le peuple les révoque légèrement et sans apparence de quelque fruit dans un changement, il se prive de la stabilité d'un gouvernement salutaire, et il a tort : mais il agit avec une entière validité et n'en doit rendre compte qu'à Dieu. Après tout, le pasteur révoqué n'est plus pasteur; et le mauvais pasteur établi par le peuple en sa place, quoique réprouvé aux yeux de Dieu, ne laisse pas d'être le vrai pasteur, qui a la mission et l'autorité divine attachée au choix populaire. Un homme qui révoque sans aucune raison la procuration qu'il m'a donnée fait cesser mon pouvoir, quoique j'administre fidèlement toutes ses affaires, et qu'il n'y ait, si vous voulez, que moi seul dans tout le pays qui puisse les bien administrer. C'est un malheur pour cet homme, qui ne connoît pas son vrai intérêt. Mais enfin sa révocation est valide, et mon pouvoir dès ce moment est anéanti. Si le ministère appartient de droit naturel au peuple fidèle, sa révocation, quoique pernicieuse, anéantit de même la procuration qui étoit le titre des pasteurs. Ce n'est point par voie d'exception, comme la Confession de foi le fait entendre, que le peuple peut révoquer et transférer le ministère. Ce qui n'est que le simple exercice d'un droit naturel et sans restriction ne peut pas être une exception au droit commun : c'est au contraire le droit commun même. L'unique chose qu'on peut dire est seulement que les apôtres ayant laissé l'exemple d'imposer les mains aux nouveaux pasteurs, c'est une cérémonie de bienséance et d'édification qu'on ne doit pas omettre d'ordinaire sans quelque raison. Mais enfin le respect de cette cérémonie ne doit pas empêcher que le peuple, dispensateur du ministère pour son propre intérêt, ne doive révoquer et transférer le ministère aussi fréquemment qu'il le jugera à propos.

Il n'est point question de savoir si les pasteurs doivent toujours être établis par *élection*[1]; et c'est en vain que la confession de foi assure que nul ne se doit ingérer *de son autorité propre pour gouverner l'Église :* car outre qu'il y a des exceptions à cette règle, comme le même article le porte, de plus, il est certain que, selon le principe protestant, quoiqu'un homme s'ingère, il suffit qu'il trouve un peuple qui veuille l'écouter : car si le ministère appartient au peuple, la simple acceptation du peuple, qui écoute un nouveau docteur, suffit pour lui donner la mission pastorale. Ainsi cette règle, si magnifiquement établie dans la Confession de foi, se réduit à dire qu'il ne faut point qu'un homme entreprenne de prêcher, sans avoir des auditeurs prêts à l'écouter comme leur pasteur.

Mais voici l'endroit de leur Confession de foi où ils ont le plus tra-

1. Article XXXI.

vaillé à prévenir le schisme et les nouvelles usurpations du ministère : « Nul ne doit se retirer à part, et se contenter de sa seule personne; mais tous ensemble doivent garder et entretenir l'unité de l'Église, se soumettant à l'instruction commune et au joug de Jésus-Christ, et ce en quelque lieu où Dieu aura établi un vrai ordre d'Église. » M. Jurieu conclut de ces dernières paroles, que chaque chrétien est obligé de vivre sous le ministère de quelque Église, qui ait un ordre de pasteurs et un culte public; mais on n'évitera jamais par là la division, si on ne détruit le principe qui la fomente d'un autre côté. Les diverses sociétés qui composent le christianisme ne sont, selon lui, que des confédérations particulières, qui ne divisent point le corps de l'Église universelle, composée de toutes ces sociétés : il n'y a que ceux qui nient et qui détruisent les fondements de la foi qu'on puisse, à proprement parler, appeler schismatiques. Tous les autres, quoique séparés de communion et opposés dans leurs doctrines, ne laissent pas d'être réunis, comme les membres d'un même corps, dans l'enceinte de l'Église universelle. Il faut remarquer que le droit du peuple fidèle sur le ministère est un droit naturel et inaliénable. Il faut observer qu'au contraire ces confédérations, telles que celles des luthériens ou des calvinistes ne sont que des confédérations libres, et que leur autorité n'est fondée que sur un acte révocable, fait entre les particuliers. Ces particuliers peuvent, quand il leur plaît, révoquer le pouvoir qu'ils ont donné au corps des confédérés, et rentrer dans leur liberté naturelle : comme je puis sortir d'une communauté où j'ai vécu sans faire aucun vœu. Il est vrai que le particulier, en se retirant, *ne se peut contenter de sa seule personne*, et qu'il doit vivre *sous un ordre d'Église :* mais pour cet ordre d'Église, il n'est pas nécessaire qu'il le trouve déjà établi : il suffit qu'il l'établisse avec quelques autres. Par exemple, un calviniste qui ne trouvera pas sa religion assez pure, ou qui espérera de vivre avec plus d'édification dans une confédération moins étendue, sous des pasteurs nouveaux, peut prendre modestement congé de la confédération des calvinistes, et se retirer à part avec un petit nombre d'autres fidèles semblables à lui. Il n'est pas nécessaire qu'ils soient en plus grand nombre que les protestants qui, se trouvant à Paris, dans la chambre d'une femme accouchée, y firent un pasteur pour donner le baptême à l'enfant : ils emporteront avec eux le droit naturel et inaliénable pour le ministère. Ils feront d'abord *un ordre d'Église*. Les petites confédérations ne sont pas moins bonnes que les grandes : elles prétendront même être plus pures, en ce qu'elles éviteront plus facilement la corruption de la doctrine, le relâchement de la discipline, et la confusion. Que peut dire M. Jurieu, que peut dire sa réforme entière, contre ces confédérations qui se multiplieront tous les jours, et qui ne feront qu'user d'un droit naturel reconnu par M. Jurieu même? « Le ministère nous appartient aussi bien qu'à vous, lui diront ces petites confédérations sorties de la sienne. Jésus-Christ ne l'a pas donné au plus grand nombre : au contraire, sa bénédiction est attachée au petit troupeau. Il n'a pas marqué combien précisément il faut être de fidèles pour former une confédération légitime. Bien plus, nous avons

sujet de croire que deux ou trois suffisent, puisque *deux ou trois s'assemblant en son nom, il est au milieu d'eux*[1]. Le droit naturel et inaliénable de tous les fidèles se trouve autant dans les petites confédérations que dans les grandes : ces confédérations ne sont point des engagements irrévocables. Il est vrai que nous ne devons pas être sans pasteurs; mais de trois que nous sommes, il y en a un à qui nous avons confié le ministère; s'il en abuse, s'il nous explique mal l'Écriture, nous le révoquerons. Que cet homme se soit ingéré ou non, n'importe : nous voulons bien l'entendre, et en voilà assez pour lui donner la mission nécessaire. N'avez-vous pas assuré, dans vos lettres pastorales, « que toute main qui vous donne la véritable doctrine est bonne à cet « égard; que la médecine salutaire de la vérité guérit, de quelque « part qu'elle nous vienne? » N'avez-vous pas ajouté : « Si les bonzes « de la Chine et les bramins des Indes annonçoient un même Jésus-« Christ crucifié, avec moi, et un même christianisme pur et sans cor-« ruption, il auroient avec moi un même ministère. Il importeroit fort « peu d'où ils tireroient leur succession.... Dieu n'a point attaché son « salut à telles et telles mains, et ne nous a pas attachés à la nécessité « de recevoir l'Évangile de certaines gens plutôt que d'autres[2]. » Si un bramin et un bonze peuvent avoir le ministère, pourvu qu'ils expliquent bien l'Écriture, à plus forte raison un chrétien qui fait une nouvelle confédération. Pour la manière d'expliquer l'Écriture, c'est au peuple nouvellement confédéré à en juger : il suffit qu'il soit content de la doctrine de son pasteur. » M. Jurieu ne peut condamner les fidèles qui parleront ainsi selon ses principes, mais les indépendants n'en demanderont jamais davantage. Que leur coûtera-t-il de reconnoître la nécessité de vivre sous des pasteurs, moyennant les deux conditions que nous avons posées : l'une, que les pasteurs sont révocables au gré du troupeau, qui a un droit naturel et inaliénable de disposer du ministère; l'autre, que le troupeau est libre de multiplier, selon qu'il le jugera à propos, ces confédérations arbitraires, qu'on nomme des sociétés différentes dans le christianisme; en sorte qu'une portion du peuple fidèle est en droit de se séparer sans scandale, pour dressser en particulier un *ordre d'Église?* Si M. Jurieu veut bien s'engager à signer, sans équivoque, ces deux conditions, je m'engage de mon côté à les faire accepter par les indépendants, et à le réunir avec eux.

Il ne lui reste qu'une réponse à faire, selon son principe : c'est que ceux qui abandonnent, sans nécessité, la confédération où ils ont vécu pour en former une autre, font un péché véniel. Mais outre qu'un péché véniel n'empêcheroit pas que le ministère de la nouvelle confédération ne fût légitime, de plus, c'est contre son principe que M. Jurieu trouve ce péché : car le peuple ne pèche point, pourvu qu'il ne fasse qu'user de son droit naturel, sans scandale, et selon sa conscience. Donc toutes les fois qu'une portion du peuple aura sujet de croire qu'on peut vivre avec plus de recueillement et d'édification dans une confédération

1, Matth., XVIII, 20. — 2. *XIIe Lett. pastor.*

moins nombreuse, il ne commettra aucune faute en se retirant et en formant de nouveaux pasteurs pour son besoin. Je laisse aux esprits modérés à voir combien cette forme de gouvernement doit multiplier les schismes et les scandales. Une troupe ignorante et fanatique dégradera les pasteurs et ira en faire de nouveaux dans sa petite société. Elle aura tort, dira M. Jurieu, si elle le fait en se trompant sur la doctrine; mais quoiqu'elle ait tort, il n'y aura point d'autorité vivante qui puisse arrêter leur licence et leur présomption. De plus, je suppose que cette populace ne raisonne point sur l'Écriture : elle sait seulement, parce que M. Jurieu l'a dit, que le ministère lui appartient; et afin d'user de son droit, elle veut, ou révoquer tous les anciens pasteurs, pour en éprouver de nouveaux en leur donnant un pouvoir annuel; ou bien la moitié de ces ignorants, lassée des foiblesses de ses pasteurs, en qui l'humanité ne paroît que trop, jette les yeux sur de nouveaux prédicants dont elle espère plus d'édification. M. Jurieu leur dira-t-il pour les arrêter : « Vous allez faire un péché véniel? » Ne pourront-ils pas lui répondre : « Nous ne pécherons point en cherchant des hommes plus humbles et plus détachés pour le ministère; c'est à nous à en répondre : nous devons courir aux plus dignes. »

M. Jurieu nous dira peut-être : « Ces inconvénients n'arriveront jamais dans la société où seront les élus. » Mais je le prie de se souvenir que les élus ne garantissent point l'Église où ils sont des inconvénients les plus affreux, puisqu'ils ont été, selon lui, dans l'Église romaine sans la garantir de l'idolâtrie : ils n'ont pu l'empêcher d'être la Babylone et le règne de l'antechrist.

S'il dit qu'au moins le privilége de l'élection empêchera les élus de faire aucun schisme entre eux, qu'il jette les yeux sur Luther et sur Calvin : c'étoient les deux hommes suscités de Dieu pour tirer les hommes des ténèbres de la papauté, selon M. Jurieu. Il faut pourtant que l'un des deux se soit trompé, et sur le sens des Écritures, et sur la divinité des livres mêmes de l'Écriture. L'un trouve la présence réelle manifeste dans le texte sacré, l'autre la rejette comme une absurdité impie : l'un retranche l'Apocalypse avec les deux Épîtres de saint Jacques et de saint Jude; l'autre les admet. Mais ce qui est plus décisif pour notre question, leurs sectes ont été jusqu'ici toujours divisées comme leurs personnes; et nonobstant l'offre d'union que les calvinistes ont faite aux luthériens, il y a près de soixante ans, à Charenton, ceux-ci rejettent leur communion et ne cessent de les condamner. Voilà donc ces prétendus élus qui se contredisent sur l'Écriture jusqu'à la mort, et dont par conséquent une partie se trompe toute sa vie. Ainsi la grâce de l'élection qu'on nous allègue ne remédie point aux schismes, aux dégradations des pasteurs, aux translations du ministère, et à toutes les révolutions séditieuses qu'on peut attendre de l'*indépendantisme*, s'il est vrai que le peuple a un droit naturel de disposer du ministère selon ses besoins. N'est-il pas étonnant qu'on regarde comme un joug tyrannique l'autorité si naturelle des pasteurs sur le peuple, pendant qu'on ne craint point de donner une autorité si souveraine et si odieuse sur les pasteurs au peuple même?

Que ne doit-on pas craindre d'un troupeau qu'on flatte jusqu'à lui donner pour premier principe qu'il ne doit suivre ses pasteurs que quand il trouve que la voie du pasteur est bonne; qu'il peut les dégrader dès qu'il s'aperçoit que ces pasteurs le conduisent mal; qu'ainsi il est le juge de ses juges mêmes, et que la finale résolution appartient, non aux pasteurs, mais au troupeau?

Si on soutient que les clefs n'appartiennent qu'aux seuls élus, Jésus-Christ les a donc confiées à des hommes inconnus, qu'on ne peut jamais trouver, qui ne peuvent se reconnoître les uns les autres, et dont chacun ne peut se connoître soi-même. L'un auroit donc les clefs sans savoir s'il les a; l'autre, croyant les avoir, ne les auroit point. Jamais ils ne pourroient redemander les clefs à ceux qui en seroient les dépositaires, que sur leur élection, dont ils ne pourroient trouver aucun titre.

Si on dit que les clefs appartiennent à toute la société visible où sont renfermés les élus, il faut que cette société montre qu'elle contient les élus : autrement toute société qui prétendra avoir chez elle le résidu de l'élection, pourra expliquer mal les Écritures, et s'autorisera dans le schisme, en disposant du ministère. La société où sont les élus sera autant dans l'impuissance de prouver qu'elle contient les élus, que les élus eux-mêmes de montrer le titre de leur élection.

« Vous vous trompez, dira M. Jurieu : une société qui a la saine doctrine est assurée d'avoir les élus; car la saine doctrine n'est point stérile; partout où elle est, elle enfante des élus; ainsi la saine doctrine est le signe certain de l'élection. » Vous vous trompez vous-même, lui répondrai-je. Comment savez-vous que vous avez dans votre société la saine doctrine? Ce ne peut être que par l'élection. Voici comment. Il faut le don de la foi pour bien entendre l'Écriture et pour trouver la saine doctrine. L'Écriture n'a point par elle-même, selon vous, une évidence qui se fasse sentir sans grâce. De plus, la foi *à temps*, comme parlent les protestants, ne suffit pas pour une pleine certitude : car si elle n'est qu'à temps, qui vous a dit que vous ne l'avez point perdue, et que vous ne vous trompez pas? Je veux supposer que ceux qui ont cette foi à temps sont bien sûrs, pendant qu'ils l'ont, de ne se tromper pas : mais ceux qui l'ont perdue, et qui commencent à se tromper, croient l'avoir encore et sont dans une fausse certitude. Comment savez-vous, ô protestant, que vous n'êtes point, avec toute votre Église, dans cet état d'illusion? Il ne peut y avoir que le don d'une foi constante et inamissible qui vous tire de cette incertitude. Une foi variable, et sujette à manquer, ne sauroit le faire : mais la foi inamissible ne se trouve que dans les élus. Vous ne pouvez donc être assuré de cette foi que par votre élection. Ainsi il n'y a point de milieu. Il faut dire que l'Écriture est claire par elle-même, sans grace; et qu'ainsi, sans grâce même, on peut s'assurer qu'on a la saine doctrine, ce que M. Jurieu n'oseroit dire; ou bien il faut avouer que la foi à temps ne suffisant pas pour la certitude, parce qu'on peut ne l'avoir plus, bien loin de pouvoir s'assurer de l'élection par la doctrine, on ne peut au contraire s'assurer de la doctrine que par l'élection. Ainsi, les peuples

ne pouvant s'assurer de leur élection par la vérité de leur doctrine, ils ne sont jamais en droit de dire que le ministère leur appartient, ni, par conséquent, d'en disposer au préjudice des anciens pasteurs. Voilà ce qui renverse le nouveau ministère des protestants, quand même on conviendroit avec eux que le ministère des clefs appartient à la société des élus.

J'ai cru devoir montrer dans ce chapitre, dans toute leur étendue, les contradictions et les inconvénients du système de la prétendue réforme, afin qu'on puisse le comparer avec le nôtre, que je prouverai clairement par l'Écriture dans les chapitres suivants.

Chap. IV. — *Les paroles de Jésus-Christ montrent que le peuple n'a aucun droit de conférer le ministère.*

M. Jurieu expliquera comme il voudra l'état du sacerdoce sous la loi de Moïse. Il dira que *Dieu avoit commandé au peuple de faire une cession de son droit à la race d'Aaron.* L'inconvénient est que cette explication vient, non pas de l'Écriture, mais de l'invention de M. Jurieu. Le fait rapporté par l'Écriture est que le ministère a été, par la souveraine disposition de Dieu, pendant quinze cents ans, inviolablement successif et indépendant du corps populaire, c'est-à-dire tel que nous soutenons que le nôtre est maintenant. Si cet ancien ministère, qui n'étoit qu'une ombre du nouveau [1], et que saint Paul nomme un ministère de mort et de condamnation [2], a été conservé dans un corps de pasteurs successifs, qui, par la vertu attachée aux promesses, n'est jamais tombé, et qui n'a jamais été à la disposition du peuple, à combien plus forte raison doit-on croire que ce privilége a été donné au ministère de vie et de grâce! La vérité ne doit pas avoir moins que sa figure. Mais voyons la suite.

Comment est-ce que le ministère nouveau est substitué à l'ancien? Jésus est envoyé par son Père. Il ne s'est point glorifié lui-même pour être pontife. Comme son Père l'a envoyé, il a envoyé ceux qu'il a choisis. Voilà la forme donnée par la mission à tous les siècles futurs. Ceux qu'il choisit et qu'il envoie, il les charge d'en choisir et d'en envoyer d'autres après eux. Cette succession d'hommes qui se communiquent la mission divine n'a aucune borne dans l'Écriture, et ne doit par conséquent en avoir aucune dans la suite des siècles.

Remarquez que Jésus-Christ commença son ouvrage par le corps pastoral. Il forma les apôtres, qui devaient dans la suite former les fidèles, et fonder les Églises. Quand l'assemblée des fidèles fut formée, les apôtres et les hommes apostoliques établirent eux-mêmes d'autres pasteurs pour leur succéder et pour perpétuer le corps pastoral. M. Claude avoue que « l'Église fut le fruit du ministère extraordinaire des apôtres et des évangélistes [3]. » Mais comme M. Claude avoit d'ailleurs besoin de supposer que le corps du peuple fidèle est avant le

1. *Hebr.*, X, I. — 2. *II Cor.*, III, 7, 8.
2. Réponse aux *Préjugés*, p. 344.

corps pastoral, voici ce qu'il ajoute : « Il est certain que le ministère des apôtres fut unique, c'est-à-dire uniquement attaché à leur personne, sans succession, sans communication, sans prorogation [1]. » Il est bien plus facile de dire d'un ton affirmatif, *il est certain*, que de prouver ce qu'on avance. Il falloit montrer que le ministère apostolique avoit fini à la mort des apôtres, ou du moins qu'il ne subsistoit plus que dans leurs écrits, comme M. Claude l'assure. Il falloit montrer qu'après la mort de ces premiers pasteurs indépendants, le peuple avoit établi d'autres pasteurs dépendants de son autorité. Mais la preuve de ces deux choses eût été difficile : je vais montrer qu'il est certain qu'elles sont fausses.

Distinguons d'abord soigneusement, dans les apôtres, ce qui étoit attaché à leurs personnes, et qui pouvoit être séparé de leur ministère, d'avec ce qui étoit essentiel au ministère même. Le premier don que je remarque est celui des miracles. Les protestants n'oseroient soutenir que ce don fût essentiel à l'apostolat, et qu'un disciple n'auroit pas pu être apôtre sans ce don. Tout ce que M. Jurieu a dit pour s'efforcer de montrer que les miracles ne décident pas sur la religion fait assez voir que les protestants doivent, selon leurs principes, regarder ce don des miracles comme un simple ornement de l'apostolat, qui lui étoit accidentel, et qui pouvoit en être séparé; en sorte que l'apostolat seroit encore demeuré entier après ce retranchement. L'Église a eu un très-grand nombre de pasteurs comme saint Grégoire le Thaumaturge et saint Martin, qui ont fait des miracles semblables à ceux des apôtres. Ils n'avoient pourtant que le ministère commun. Ainsi il est manifeste que la puissance d'opérer des miracles ne rend point le ministère extraordinaire, quoique le ministère devienne personnellement extraordinaire par une grâce si éclatante.

Pour l'inspiration d'écrire des livres divins, nous ne trouvons en aucun lieu des Écritures qu'elle ait été donnée à tous les apôtres sans exception. Si tous avoient eu cette inspiration actuelle, tous auroient écrit; car ils ne résistoient point à l'inspiration. Plusieurs d'entre eux néanmoins ne nous ont rien laissé d'écrit. D'ailleurs cette inspiration, qui peut ne se trouver pas dans de vrais apôtres, peut aussi se trouver dans d'autres hommes qui n'ont point eu l'apostolat. Les prophètes l'ont eue. Saint Marc et saint Luc, qui n'étoient que simples disciples, en ont été remplis. Qui ne voit donc que cette inspiration étoit, comme le don des miracles, entièrement accidentelle à l'apostolat, et qu'elle donnoit seulement un éclat extraordinaire aux personnes, sans toucher à leur ministère?

Il est vrai que les apôtres, qui ne paroissent pas avoir eu tous également l'inspiration d'écrire, ont eu néanmoins, sans exception d'aucun, l'inspiration immédiate du Saint-Esprit pour planter la foi, et pour conduire les Églises; mais cette inspiration étoit, comme celle d'écrire, entièrement personnelle aux apôtres et accidentelle à leur ministère. Combien l'Église a-t-elle eu de pasteurs qui avoient de continuelles ré-

1. Réponse aux *Prejugés*, p. 342.

vélations pour la conduite de leurs troupeaux! Il ne faut qu'ouvrir les Épîtres de saint Cyprien pour trouver les révélations fréquentes qui l'instruisoient sur la discipline de son Église. Ces révélations ne changeoient pas néanmoins la nature de son ministère; et on ne peut pas dire que le ministère de saint Cyprien fût d'un autre ordre et d'une autre nature que le ministère des autres évêques ses collègues, quoique les grâces répandues sur lui le rendissent personnellement un pasteur plus extraordinaire que les autres de son temps et de son pays. Je n'ai garde de prétendre que les révélations de saint Cyprien aient été aussi hautes, aussi pleines et aussi continuelles que celles des apôtres. Je suppose que les apôtres ont été en ce genre encore plus éminents au-dessus de lui, qu'il ne l'a été au-dessus des plus communs pasteurs. Mais enfin, puisqu'il ne s'agit que du plus ou du moins, dans une grâce qui est purement personnelle, et qui ne touche le ministère qu'accidentellement, il faut toujours conclure que le ministère de saint Cyprien n'étoit pas d'une nature différente de celui de tous ses collègues, et que le ministère des apôtres mêmes n'étoit pas dans son fond différent de celui qui avoit passé d'eux jusqu'à saint Cyprien.

Cette inspiration immédiate des apôtres pour planter la foi et pour la cultiver dans tout l'univers donnoit à chacun d'eux un pouvoir sans bornes. Les apôtres alloient suivant que l'Esprit les envoyoit; et comme l'inspiration divine est au-dessus de toute règle humaine, ils n'avoient d'autres bornes de leur juridiction et de leurs travaux que celles qui leur étoient marquées par l'Esprit de Dieu. Ainsi cette puissance si étendue n'étoit qu'une suite naturelle et nécessaire de cette inspiration qui étoit, comme nous venons de le voir, purement accidentelle, et ajoutée à la nature du ministère. De plus, cette mission donnée au collége apostolique pour annoncer l'Évangile à toute créature, a passé au collége épiscopal, qui lui a succédé. Les mêmes paroles qui donnent la mission aux uns la donnent aussi aux autres; ils n'ont point d'autre titre, et le titre commun est également sans restriction pour tous. C'est donc par la tradition toute seule que nous savons que chaque évêque n'a pas personnellement la puissance sans bornes que les apôtres avoient reçue, et qu'ils sont bornés au troupeau particulier que l'Église leur marque. Qui ne consulteroit que l'Écriture n'y trouveroit en rigueur aucune différence à cet égard entre les apôtres et les pasteurs qui leur ont succédé : car les apôtres, dans leurs Épîtres mêmes, qui règlent le détail de la discipline, n'ont jamais marqué des bornes à la juridiction des pasteurs qu'ils ont établis. Si Timothée et Tite paroissent attachés à des troupeaux particuliers, ne voit-on pas que les apôtres ont été de même? Chacun d'eux s'étudioit, autant qu'il le pouvoit, dans ces commencements, à n'entrer point dans la moisson d'autrui et à n'édifier point sur un fondement étranger. L'ordre le vouloit ainsi. Vous voyez saint Pierre, qui, nonobstant sa vigilance sur tout le troupeau de Jésus-Christ, prend singulièrement en partage les Juifs. Saint Paul est destiné pour les Gentils. Saint Jacques le Mineur se borne à l'église de Jérusalem. Saint Jean s'attache aux Églises d'Asie, et principalement à celle d'Éphèse,

dont il a été appelé l'évêque par les anciens. Les autres se dispersent et partagent entre eux l'univers. Ainsi l'Écriture ne marque aucune différence, pour la puissance d'évangéliser, entre les apôtres et leurs successeurs. Cette différence, que les protestants supposent avec tant de confiance, et qui est tant vantée dans leurs écrits, ne peut être prouvée que par la tradition, si abhorrée parmi eux. Étrange effet d'une haine aveugle, qui appelle à son secours, contre l'Église, ce qui élève l'Église même au-dessus de tout, et qui se tourne à la ruine de la réforme! Qu'ils cessent donc de supposer ce que la tradition seule enseigne, ou qu'ils rougissent de blasphémer contre cette tradition, s'ils continuent de la supposer.

Quoique les apôtres fussent immédiatement inspirés pour annoncer les mystères, ils n'agissoient pourtant pas toujours, dans les choses de conduite, par une actuelle inspiration. Saint Pierre, répréhensible au jugement de saint Paul, qui lui résiste en face, en est une preuve qui ne sera jamais oubliée. Il n'est pas question d'alléguer ici la sainteté des apôtres, puisqu'il s'agit, non des dispositions personnelles des ministres, mais de la nature du ministère. Faire dépendre l'autorité des pasteurs de leur sainteté, ce seroit retomber dans une erreur semblable à celle des vaudois. Judas, avare et perfide, n'étoit pas moins véritablement apôtre que ses collègues. Combien voit-on, dans la suite des siècles, de saints pasteurs qui n'étoient point apôtres!

Mais enfin, indépendamment du don des miracles, de l'inspiration particulière, de la mission universelle, enfin de la sainteté et de tous les autres dons personnels attachés aux apôtres, la grande promesse de Jésus-Christ regarde un ministère qui étoit dans les apôtres, et qui ne devoit point finir avec eux. Ces dons étoient passagers. Les apôtres qui les avoient reçus devoient mourir bientôt. Cependant c'est leur ministère même qui ne mourra jamais, et qui demeurera inaltérable dans leurs successeurs. « Allez, dit Jésus-Christ[1], instruisez toutes les nations, les baptisant, etc.; et voici, je suis avec vous jusques à la consommation du siècle. » Voilà un ministère unique et éternel, quoique les grâces miraculeuses et extraordinaires, qui étoient extérieures au ministère, ne dussent pas être éternelles. Voilà les promesses faites aux apôtres, non en qualité d'hommes extraordinaires, miraculeux et inspirés, mais en qualité de pasteurs dont le ministère ne finira qu'avec le monde.

Les apôtres, dira-t-on, avoient ce droit non-seulement de conduire le troupeau, mais encore de lui donner eux-mêmes de nouveaux pasteurs pour leur succéder. Il est vrai, et c'est par là qu'on doit reconnoître que le mystère se perpétuoit indépendamment du peuple. Mais cette puissance d'établir des pasteurs, qu'on ne peut refuser aux apôtres, il faut la reconnoître tout de même dans leurs successeurs. Les apôtres ont fait des pasteurs, et ont disposé des clefs : c'est ce que l'Écriture montre. La même Écriture ne montre pas moins que les pasteurs qui leur ont succédé ont établi d'autres pasteurs, et leur ont

1. Matth., XXVIII, 19.

communiqué les clefs. Voilà le droit des apôtres, transmis tout entier et sans réserve à leurs successeurs. Timothée et Tite n'étoient ni apôtres ni évangélistes : cependant écoutez saint Paul, qui dit à l'un : « Les choses que tu as entendues de moi entre plusieurs témoins, commets-les à des gens fidèles qui soient suffisants pour enseigner aussi les autres[1]. » Il dit à l'autre : « Que tu établisses des anciens, » c'est-à-dire sans difficulté des pasteurs, « de ville en ville [2]. » Les apôtres n'en faisoient pas davantage.

Ainsi il est manifeste que le ministère apostolique, quoique orné accidentellement par des dons extraordinaires et personnels qu'on en peut détacher, étoit dans son fond et dans sa nature le même qui a passé dans leurs successeurs. Et c'est en vain que M. Claude dit : « Il y a donc une grande différence entre ces deux ministères; l'un précède l'Église, et l'autre la suit. » Peut-on voir une preuve moins concluante que celle-là ? Il est question de savoir si le ministère des apôtres n'est pas le même que celui de leurs successeurs ; et pour montrer que ce n'est pas le même, il suppose que celui des successeurs a suivi l'Église, au lieu que l'autre l'a précédée. Mais, à moins qu'on ne prouve d'ailleurs que c'étoient deux ministères, je n'ai qu'à lui répondre que le ministère des pasteurs ordinaires a précédé l'Église en la personne des apôtres, puisqu'ils ont le même ministère continué. Le ministère d'Aaron avoit sans doute précédé cette Église judaïque qui reçut l'ancienne loi après avoir été assemblée en Égypte. En vérité pourroit-on dire que le ministère d'Aaron étoit différent de celui de ses successeurs, précisément parce que l'un a précédé l'Église, et que l'autre la suit?

M. Claude ajoute : « L'un est immédiatement communiqué par Dieu; l'autre est communiqué par le moyen des hommes. » J'aimerois autant dire que l'humanité d'Adam n'étoit pas la même humanité que celle de ses enfants, parce que Dieu seul a formé l'un, et que les autres sont venus par une génération successive. Si Jésus-Christ a voulu multiplier et perpétuer le ministère par douze premiers pasteurs, auxquels il ait attaché la génération spirituelle et successive, comme il a multiplié et perpétué le genre humain par un seul homme, en y attachant la génération charnelle et successive, pourquoi faire sur l'un une difficulté qu'on auroit honte de faire sur l'autre ?

Continuons d'écouter M. Claude : « L'un a l'indépendance, l'autorité souveraine et l'infaillibilité pour son partage; l'autre est exposé aux vices, aux déréglements, aux erreurs et aux foiblesses humaines, inférieur et dépendant de l'Église. L'un est divin en toute manière, et l'autre est en partie divin et en partie humain. » Pour les vices des particuliers, nous avons déjà remarqué qu'ils regardent personnellement les ministres, et non le ministère. Les foiblesses que l'Évangile marque dans les apôtres, pendant la vie de Jésus-Christ, ne les empêchoient pas d'être apôtres. Après sa mort, nous voyons encore les particuliers se contredire et se reprendre, tels que saint Pierre et saint Paul, saint

1. *II Tim.*, II, 2. — 2. *Tit.*, I, 5.

Paul et saint Barnabé. Mais enfin M. Claude avoue que le ministère du collége des apôtres avoit l'*indépendance*, l'*autorité souveraine et infaillible*. Il ne reste plus qu'à savoir comment il pourra prouver que ce ministère, divin en toute manière, indépendant, souverain, infaillible, n'a point passé à leurs successeurs, et que ceux-ci n'ont eu qu'un ministère *inférieur*, *dépendant*, *en partie divin et en partie humain*. Voilà une étrange chute du ministère. Il falloit au moins la prouver clairement par l'Écriture. Mais M. Claude veut être cru sans preuve. Ce seroit pourtant à lui à trouver ces deux ministères si différents marqués dans l'Écriture, et à nous montrer des promesses faites dans le texte aux apôtres en général, qui ne passent point à leurs successeurs. *Qui vous écoute m'écoute*, regarde les pasteurs de tous les siècles. Le catéchisme des protestants de France le dit formellement, au dimanche quarante-cinquième. Le synode de Dordrecht l'a reconnu aussi, et s'en est servi contre les remontrants. Quand Jésus-Christ a dit : « Quiconque reçoit celui que j'aurai envoyé, me reçoit ; et celui qui me reçoit, reçoit celui qui m'a envoyé [1] ; » il a parlé pour les pasteurs de tous les siècles. Les protestants n'oseroient nier que la mission de chaque pasteur ne soit divine, et qu'il ne soit l'envoyé de Jésus-Christ, comme Jésus-Christ est celui de son Père. Voilà ce qu'on ne peut révoquer en doute, « si ce n'est toutefois, comme dit saint Cyprien [2], que quelqu'un ait assez de témérité sacrilége et d'égarement d'esprit pour penser que l'évêque soit établi sans le jugement de Dieu. » Si Jésus-Christ dit aux apôtres : « Allez, enseignez toutes les nations les baptisant, etc. ; et voici que je suis avec vous, » ces paroles ne regardent pas moins les successeurs des apôtres que les apôtres mêmes, puisque les apôtres ne pouvoient point enseigner et baptiser eux-mêmes jusqu'à la fin du siècle, eux qui ont vécu peu d'années après la mort de Jésus-Christ. C'est en vain que M. Claude soutient qu'ils « sont encore nos pasteurs, et qu'ils nous enseignent dans leurs écrits qui sont leurs chaires [3]. » Dans leurs écrits ils ne baptisent point jusqu'à la consommation du siècle ; et ce seroit une trop grande obstination que de nier que la promesse regarde leurs successeurs. Ce que Jésus-Christ a dit à saint Pierre regardoit aussi sans doute tout le corps des pasteurs. « Je vous donnerai, dit-il [4], les clefs du royaume des cieux, et tout ce que vous lierez sur la terre sera lié aux cieux ; et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié aux cieux. » Il ne s'agit pas d'examiner ici ce que nous prétendons sur la primauté de saint Pierre. Nous convenons avec les protestants que les clefs sont données en sa personne à tous les pasteurs. M. Jurieu le dit lui-même. C'est précisément par la force de ces paroles que le ministère se forme. C'est sur ces paroles que nos frères fondent le droit que leurs pasteurs prétendent avoir d'excommunier les fidèles indociles. Mais Jésus-Christ donna-t-il deux sortes de clefs, les unes aux apôtres, indépendamment du peuple ; les autres au peuple, pour commettre dans la suite des pasteurs dépendants de

1. Joan., XIII, 20. — 2. *Epist.* LII, *ad Anton.*
3. Réponse aux *Préjugés,* p. 342. — 4. Matth., XVI, 19.

lui? On ne trouve dans ces paroles aucune trace de distinction entre deux ministères ou entre deux manières différentes de donner le même ministère pastoral. Les mêmes paroles qui établissent les apôtres pasteurs *indépendants*, *souverains*, *infaillibles*, selon les expressions de M. Claude, établissent leurs successeurs : elles ne disent pas un seul mot pour les uns plus que pour les autres. Pourquoi les croire si efficaces et si étendues pour les apôtres, si impuissantes et si restreintes pour leurs successeurs, qu'elles regardent comme eux sans distinction? Il faut que les protestants avouent que l'Église a duré, pendant la vie des apôtres, sous cette forme que nous prétendons qui subsiste encore. Le peuple fidèle, pour qui le ministère étoit établi, vivoit soumis à ce ministère, sans avoir aucune liberté d'en disposer. L'autorité divine, me dira-t-on, avoit dépouillé le peuple de son droit. Voilà donc le peuple dépossédé et les ministres indépendants. Sur quel titre le peuple, dépossédé par une institution divine qui ne distingue jamais les premiers pasteurs des autres, peut-il reprendre la possession qu'il a perdue? Dans le texte évangélique tout est unique, un seul ministère, une seule sorte de clefs, une seule manière de les recevoir et de les exercer. Pourquoi imaginer des différences que l'Écriture ne fait point? Si deux hommes étoient appelés à une succession par un testament dont les clauses ne marquassent jamais aucune distinction entre eux, pourroit-on dire que le droit de l'un seroit plus grand que le droit de l'autre? L'égalité des termes du titre seroit une preuve invincible de l'égalité des droits. Pourquoi donc supposer des inégalités entre les premiers pasteurs et ceux qui les suivent, puisque l'institution commune, prise religieusement à la lettre, rend tout égal?

« Quoi donc! diront les protestants, vous prétendez que le corps des pasteurs, dans la suite de tous les siècles sans interruption, est souverain et infaillible, comme le collége des apôtres? » Oui, sans doute. D'où venoit aux apôtres cette infaillibilité qu'ils avoient, non en qualité d'auteurs canoniques, ou de prophètes, ou d'hommes inspirés de Dieu, mais en qualité de pasteurs? Elle n'est point promise à chacun d'eux en particulier.

Les promesses sont communes, et nous les avons déjà vues souvent. « Enseignez, baptisez, Je suis avec vous. » Voilà les promesses qui les regardent en qualité de pasteurs; mais elles les regardent tous également, et en corps. Ils n'ont point reçu d'autres promesses d'infaillibilité que celle-là, et celle-là leur est commune avec leurs successeurs. « Je suis, dit-il, avec vous jusqu'à la fin des siècles. » Ainsi l'assemblée des pasteurs peut dire en tout temps ce que l'assemblée des apôtres disoit au concile de Jérusalem [1] : « Il a semblé bon au Saint-Esprit et à nous. » Quand les hommes parlent ainsi, ils se fondent non sur leur propre force, mais sur la promesse qui soutient leur infirmité. Les apôtres le disoient humblement, et leurs successeurs peuvent le dire de même.

1. *Act.*, XV, 28.

Chap. V. — *Saint Paul montre que le ministère est indépendan du peuple.*

Il nous reste à voir comment saint Paul parle sur le ministère. Dit-il que les élus étant immobiles par leur élection, c'est à eux à relever le ministère du corps des pasteurs abattu, ou à le raffermir quand il sera chancelant? Tout au contraire, il assure que le corps des pasteurs est donné avec le ministère pour soutenir les élus mêmes. Voici ses paroles. Je les rapporte selon la version de Genève, parce qu'elle est plus familière et moins suspecte aux protestants. « Lui-même donc a donné les uns pour être apôtres, les autres pour être prophètes, et les autres pour être évangélistes, et les autres pour être pasteurs et docteurs, pour l'assemblage des saints, pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps de Christ, jusqu'à ce que nous nous rencontrions tous en l'unité de la foi et de la connoissance du Fils de Dieu, en homme parfait, à la mesure de la parfaite stature de Christ; afin que nous ne soyons plus enfants flottants, et étant déménés çà et là à tout vent de doctrine, par la piperie des hommes, et par leur ruse à cauteleusement séduire[1]. » Comment parlent les protestants? Ils soutiennent qu'il peut arriver, et qu'il est même arrivé dans ces derniers temps, que le corps des pasteurs ayant corrompu le ministère, il a fallu que le peuple ait redressé le corps des pasteurs, et qu'il ait formé un ministère nouveau. Comment parle saint Paul? Précisément comme les catholiques. Il dit que Dieu donne des apôtres, des prophètes, des évangélistes, des pasteurs et des docteurs. Voilà la perpétuité marquée par cette suite de conducteurs, qu'il a donnés à son peuple dès l'origine de la religion. Remarquez qu'après avoir nommé les prophètes et les apôtres, il nomme les pasteurs et les docteurs, tant ceux que les apôtres ont établis de leur temps, que ceux qui leur succèdent dans toute la suite des siècles. Il les met ensemble sans distinction pour le gouvernement des élus. Ce n'est pas le peuple qui les prend, c'est Dieu même qui les donne. Mais pourquoi les donne-t-il? est-ce simplement pour instruire et pour édifier les élus? est-ce afin que les élus profitent de leur doctrine autant qu'ils la jugeront saine, et qu'ainsi les élus puissent ou continuer ou révoquer leur commission, comme ils le jugeront à propos? Non. Tout au contraire, c'est afin que les élus qui seroient eux-mêmes *flottants*, *déménés çà et là à tout vent de doctrine*, *exposés à la piperie et à la séduction* des nouveaux docteurs, soient soutenus dans la simplicité de la foi par l'autorité et par les décisions du corps des pasteurs. Qu'on ne dise donc pas que la promesse de la perpétuité de la foi est attachée aux élus par le titre de leur élection. Il est vrai que cette perpétuité de la foi est promise en faveur des élus; mais elle ne doit pas venir par leur canal, c'est par celui des pasteurs, sans lesquels les élus mêmes seroient séduits et corromproient le sens des Écritures. Qu'on ne dise point aussi qu'au moins les élus ne renverseroient pas les points fondamentaux. Sans l'autorité des pasteurs,

1. *Ephes.*, IV, 11.

les élus seroient des *enfants flottants*, c'est-à-dire le jouet de toutes les opinions incertaines, *démenés çà et là à tout vent de doctrine*, c'est-à-dire emportés, comme un vaisseau l'est par la tempête, dans tous les excès des doctrines les plus monstrueuses, où leur foi feroit naufrage. Vous voyez que nulle espèce d'erreur n'est exceptée dans des termes si forts et si généraux. Ces pasteurs leur sont donnés pour les garantir de la *piperie* des hommes, c'est-à-dire pour les empêcher de suivre de nouveaux docteurs, qui ne manquent jamais de promettre qu'ils expliqueront mieux l'Écriture que les anciens. Mais cette autorité fixe des pasteurs peut-elle avoir quelque interruption ? Non, sans doute ; car alors les élus mêmes, séduits ou par la subtilité des faux docteurs, ou par leur propre esprit tenté de présomption, seroient *démenés çà et là par tout vent de doctrine.* Mais jusques à quel temps doit durer cet ordre de pasteurs, qui, bien loin de pouvoir être ébranlé, est le soutien inébranlable des élus mêmes? Saint Paul le décide clairement. « Jusqu'à ce, dit-il, que nous nous rencontrions tous en l'unité de la foi et de la connoissance du Fils de Dieu, en homme parfait, à la mesure de la parfaite stature de Christ. » C'est encore, comme cet apôtre le dit au même lieu, « pour l'assemblage des saints et pour l'édification du corps de Christ, » c'est-à-dire, selon la note marginale de la Bible de Genève, *pour l'entier assortiment de ce corps;* ce qui signifie clairement que cet ordre ou les élus, bien loin de relever le ministère des pasteurs, doivent être sans cesse soutenus par cette autorité du corps pastoral, qui subsistera sans interruption jusqu'au dernier jour où Jésus-Christ, rassemblant tous les saints, trouvera en eux l'intégrité de son corps mystique et jugera le monde. Je n'ajoute rien au sens naturel et littéral des paroles de l'Apôtre : elles expriment d'elles-mêmes toute l'étendue du dogme catholique.

Écoutons encore saint Paul, qui parle à Timothée sur ce même principe. Remarquez toujours que ce n'est pas à un apôtre, mais à un pasteur ordinaire, comme ceux qu'on voit aujourd'hui, qu'il parle. « Prêche la parole, dit-il [1]; insiste en temps et hors temps. Reprends, tance, exhorte en toute douceur d'esprit et de doctrine : car il viendra un temps qu'ils ne souffriront point la saine doctrine ; mais ayant les oreilles chatouilleuses, ils s'assembleront des docteurs selon leurs désirs » (la note marginale de Genève dit : *Ils s'entasseront des docteurs les uns sur les autres*), « et détourneront leurs oreilles de la vérité, et se tourneront aux fables. Mais toi, veille en toutes choses, endure les afflictions, fais l'œuvre d'un évangéliste. » Vous voyez par ces paroles que le malheur des derniers temps sera que les peuples, détournant leurs oreilles des enseignements des pasteurs déjà établis, se feront eux-mêmes des docteurs nouveaux, qu'ils *entasseront selon leurs désirs*, c'est-à-dire qu'ils voudront, non pas se soumettre à la doctrine des docteurs établis, mais se faire eux-mêmes des docteurs nouveaux, selon la doctrine qu'ils voudront suivre. Que doit faire alors Timothée ? doit-il croire que le ministère appartient au peuple, et que le peuple a un droit na-

1. *II Timoth.*, IV, 2, 3, 4, 5.

turel de se faire conduire par les pasteurs qu'il juge les plus convenables? Tout au contraire. C'est lorsque le troupeau se révoltera ainsi et voudra entasser des docteurs selon ses désirs, que le pasteur doit soutenir davantage son autorité. « Mais toi, veille, dit-il, en toutes choses, fais l'œuvre d'un évangéliste. » C'est encore dans le même sens que cet apôtre dit à Tite : « Admoneste, et reprends avec toute autorité de commander[1]. » Peut-on marquer rien de plus absolu et de plus indépendant du peuple ?

Selon le système des protestants, les bons pasteurs mêmes, tels que Timothée et Tite, n'ayant que le droit et la commission du peuple, le peuple auroit pu révoquer leur commission toutes les fois qu'il l'auroit voulu. Quand même le peuple les auroit révoqués pour s'attacher à de faux docteurs, le ministère de Timothée et de Tite, quoique légitime, eût cessé par la révocation du peuple. Il est vrai qu'en ce cas, selon les protestants, l'autorité des nouveaux docteurs auroit été nulle à cause de leurs erreurs; mais celui des bons pasteurs n'en auroit pas été plus ferme. Ce qui en fût arrivé, c'est que le ministère des uns et des autres seroit tombé en même temps, et que l'Église seroit demeurée sans ministère. Celui des faux docteurs eût été nul par la corruption de leur doctrine, celui des bons docteurs eût été nul aussi par la révocation du pouvoir qui leur étoit confié par le peuple. Et si ces nouvelles confédérations, qui se seroient formées dans ces débris, n'eussent point ébranlé les points fondamentaux, selon M. Jurieu, elles n'auroient point été schismatiques; Timothée et Tite n'auroient eu rien à leur reprocher. C'est en vain et injustement que l'un auroit voulu encore faire *l'œuvre d'un évangéliste*, et que l'autre auroit *repris avec toute autorité de commander*. Ils sont déposés. Le peuple a usé de son droit; et soit qu'il en ait usé bien ou mal, les ministres, qui n'ont d'autorité que par lui, demeurent sans pouvoir.

CHAP. VI. — *Réponse à quelques objections des ministres du Moulin, Claude et Jurieu.*

Les protestants ne manquent jamais de supposer un cas qu'ils croient fort embarrassant pour nous. Si un vaisseau plein de chrétiens, disent-ils, faisoit naufrage sur la côte d'une île déserte et inconnue sans avoir de pasteurs, ne pourroient-ils point en faire parmi eux? faudroit-il qu'ils n'eussent jamais ni église, ni ministère, ni sacrement?

Mais ils devroient observer que le baptême, qui, selon eux et selon nous, est le premier des sacrements et celui qu'on peut moins se dispenser de recevoir, n'est pas nécessaire à salut selon eux, et selon nous, peut être administré au besoin par des laïques et même par des femmes. En voilà assez pour conserver le christianisme dans cette île éloignée, jusqu'à ce que ces chrétiens, reconnoissant la situation des lieux et des terres voisines, pussent bâtir quelque petit vaisseau pour aller chercher du secours. Cependant la simplicité de leur foi, les exhorta-

1. *Tit.*, II, 15.

tions domestiques et fraternelles, enfin l'esprit d'union avec les Églises où le ministère fleurit, les conserveroient dans l'unité, sous l'autorité du corps des pasteurs.

Mais je veux bien aller plus loin et supposer que ces pauvres chrétiens fussent hors d'espérance de pouvoir avoir jamais de vaisseau ni de communication avec les Églises pourvues de pasteurs : que s'ensuit-il de là ? que s'il n'y a que des femmes qui soient échappées du naufrage, elles sont en droit, selon M. Jurieu, d'imposer les mains à quelqu'une d'entre elles, et de l'ériger en pasteur pour administrer le baptême et la cène. Il sait que dans son Église il n'y a que les pasteurs qui administrent ces deux sacrements, que les anciens en sont exclus par la discipline, et que ce fut l'absolue nécessité d'avoir un pasteur pour baptiser l'enfant du sieur de La Ferrière, *sans les superstitions et cérémonies de l'Église romaine*, qui fit élire Jean Le Masson pour premier ministre de leur nouvelle Église de Paris. Ces femmes pouvoient être enceintes, et accoucher de plusieurs garçons dans l'île déserte. Cependant elles font naturellement entre elles une *Église qui ne peut consister, sinon qu'il y ait des pasteurs qui aient la charge d'enseigner*. Leur sexe n'a pas moins le droit naturel de toute société que celui des hommes. En Jésus-Christ, *il n'y a ni mâle ni femelle*[1]. Comment M. Jurieu décidera-t-il de ce cas ? Mais je n'ai encore qu'à lui opposer ma supposition sur l'Écriture, qui est toute semblable à celle qu'il fait sur les pasteurs. Je suppose que ces chrétiens n'ont aucune Bible et n'en peuvent jamais avoir. Ce sont des matelots et des soldats grossiers et ignorants, des marchands qui n'ont qu'un souvenir très-confus et très-superficiel de l'Écriture, et qui ne savent pas même lire. La referont-ils à leur mode, comme on veut qu'ils fassent un nouveau ministère, ou bien se passeront-ils de l'Écriture ? Qu'on me réponde. Si on dit qu'ils se sauveront sans l'Écriture, je dirai de même qu'ils se sauveront aussi sans pasteurs. Mais enfin, comme le besoin ne leur donne pas un titre pour refaire l'Écriture, il ne leur en donne point aussi pour refaire le ministère pastoral. L'un est la révélation de Dieu : l'autre est son dépôt et sa commission. L'un et l'autre ne peut jamais être suppléé par l'autorité humaine : il faut, pour l'un et pour l'autre, que Dieu parle lui-même. On voit par là combien sont inutiles contre nous ces exemples tant vantés, puisqu'ils retombent sur les protestants. Qu'ils les abandonnent donc et qu'ils remarquent avec nous que la Providence, qui veille sur les chrétiens, n'a jamais permis que le cas qu'ils nous objectent soit arrivé : tant il est attaché à la promesse, que les troupeaux ne seront jamais sans quelque pasteur avec qui Jésus-Christ les endoctrine. Mais si le cas qu'on m'oppose n'est jamais arrivé, celui que j'objecte aux protestants n'est pas de même ; car saint Irénée nous représente des peuples barbares, qui étoient parfaits chrétiens, et qui n'avoient aucun livre canonique écrit en leurs langues. Enfin si le ministère vient, comme nous l'avons prouvé, non de la simple élection du peuple, mais de la commission expresse de Jésus-Christ attachée à

1. *Gal.*, III, 28.

l'ordination successive, il est manifeste que, dans l'extrême besoin, le peuple ne peut non plus se faire un ministère nouveau qu'une Bible nouvelle.

M. Jurieu nous reproche les papes simoniaques et intrus du dixième siècle avec le schisme d'Avignon, qui semblent avoir interrompu la succession de nos pasteurs. Mais il permettra de lui dire que quand on connoît nos principes, ceux de l'antiquité et ceux mêmes de sa prétendue réforme, comme il doit les connoître, on ne doit pas proposer cette objection comme une vraie difficulté.

Tout le monde convient que quand on parle de la succession des pasteurs, on parle des ministres dont chacun en particulier a reçu l'imposition des mains de quelque autre ministre qui l'avoit reçue d'un autre; en sorte qu'on remonte ainsi sans interruption jusqu'aux apôtres. D'ailleurs tout le monde convient, et des protestants mêmes, que l'imposition des mains d'un ministre vicieux est valide. Qu'avons-nous donc à prouver pour justifier notre succession? qu'il n'y a jamais eu d'interruption dans l'imposition des mains des pasteurs. C'est ce que les protestants n'oseroient nous contester. Ils savent que les papes intrus et vicieux du dixième siècle avoient reçu l'ordination valide. Qu'ils soient tant qu'on voudra illégitimes et nuls pour l'exercice de la juridiction; n'importe : c'est ce qui n'entre point dans notre question. On prouveroit seulement par là que le siége de Rome auroit été vacant de droit, et rempli de fait par des évêques véritablement consacrés, et véritablement capables d'exercer les fonctions, quoique peut-être ils n'eussent pas un droit véritablement légitime d'exercer en ce lieu leur épiscopat. Si un des ministres qui ont été autrefois à Charenton usurpoit maintenant une chaire dans quelque Église de Hollande, au préjudice du pasteur établi selon les règles dans cette Église, il seroit vrai ministre selon les protestants, mais faux ministre de cette Église-là. Il en est de même de ces intrus dont nous parlons. Ils étoient évêques vraiment consacrés, et capables par conséquent d'en consacrer d'autres véritables comme eux. Il n'y avoit que leur droit d'exercer le ministère dans une telle Église qui étoit mal fondé, selon la discipline ecclésiastique

Les papes et les autres évêques des deux obédiences d'Urbain et de Clément avoient aussi l'imposition des mains successive, s'il m'est permis de parler ainsi. Jamais Urbain n'a prétendu que Clément n'eût été validement ordonné, et qu'il ne fût véritable évêque. Jamais Clément n'a douté qu'Urbain n'eût reçu le même caractère. Mais se reconnoissant tous deux réciproquement évêques, ils disputoient pour savoir lequel de ces deux évêques devoit exercer légitimement les fonctions pontificales dans le siége romain. Ce seroit abuser de la patience du lecteur, que de s'étendre davantage pour montrer que ce schisme entre des ministres bien ordonnés n'a point interrompu l'ordination successive qui distingue nos pasteurs de ceux des protestants.

CHAP VII. — *Des paroles de saint Paul sur les élections.*

Qnand nous viendrons aux élections de l'ancienne Église. nous montrerons que l'évêque qui imposoit les mains étoit regardé comme le principal électeur. C'est par cette raison que l'évêque, dans nos ordininations, où les anciennes formes restent encore, écoute d'abord l'archidiacre qui lui rend compte de ceux qui sont proposés. Puis l'évêque dit : *Nous avons élu*, etc. Enfin il consulte le peuple pour savoir s'il s'oppose à l'élection faite. Cette puissance de l'évêque paroît dès le temps de saint Paul. Cet apôtre écrit à Timothée : « N'impose point hâtivement les mains sur aucun[1], » comme porte la version de Genève, c'est-à-dire choisissez avec de grandes précautions ceux que vous ordonnerez, de peur de vous charger des fautes des ministres que vous auriez ordonnés sans les bien connoître. Vous voyez donc qu'il donne à l'évêque le choix du ministre aussi bien que l'ordination. Il donne encore au même Timothée un pouvoir sans restriction pour choisir les pasteurs, quand il dit : « Et les choses que tu as entendues de moi entre plusieurs témoins, commets-les à des gens fidèles qui soient suffisants pour enseigner aussi les autres[2]. » C'est Timothée, non apôtre, mais simple pasteur ordinaire, comme ceux de notre siècle, qui doit confier le dépôt de la doctrine et du ministère à ceux qu'il jugera capables de le conserver dans sa pureté. Le même qui impose les mains choisit. L'élection populaire n'est qu'une espèce d'information préalable sur les mœurs de celui qui sera élu et ordonné, ou un désir du peuple qu'on ne doit suivre qu'avec connoissance de cause.

Saint Paul parle à Tite comme à Timothée, et on voit partout la même règle exactement suivie, avec un dessein clairement marqué. *Que tu établisses*, dit-il[3], *des anciens de ville en ville*. Quoique je me serve ici de la version de Genève pour citer à messieurs les protestants le texte qui leur est le plus familier et le moins suspect, ils ne doivent pas s'imaginer que saint Paul ne parle que d'établir des anciens semblables à ceux de leurs Églises. Leur traducteur a affecté d'éviter le mot de prêtres dont nous nous servons après toute l'antiquité ; il n'a pas songé que celui d'anciens, comme ils le prennent parmi eux, n'a aucune proportion avec ceux dont le Nouveau Testament parle. Leurs anciens, selon leur discipline, ne sont point pasteurs et n'ont aucune fonction pastorale, au lieu que ceux dont saint Paul parle ici sont évêques. Il ajoute[4] : « A savoir s'il y a quelqu'un qui soit irrépréhensible, mari d'une seule femme, ayant des enfants fidèles, non accusés de dissolution, ou qui ne se puissent ranger ; car il faut que l'évêque soit irrépréhensible, etc. » C'est donc Tite, évêque, laissé en Crète par saint Paul, qui doit établir des évêques dans les villes. Il doit choisir ceux qui sont irrépréhensibles et qui ont les autres qualités marquées. Outre que voilà déjà le choix de l'évêque donné formellement à Tite, il faut encore observer que le mot d'*établir* est général et absolu. Il renferme également le choix et la consécration.

1. *I Tim.*, v, 22. — 2. *II Tim.*, II, 2. — 3. *Tit.*, I, 5. — 4. *Ibid.*, 6, 7.

Remarquez aussi que saint Paul, en cet endroit, donne des règles pour choisir ceux qu'on fera pasteurs. C'étoit le lieu de marquer le droit du peuple, ou du moins de ne rien dire qui pût l'affoiblir et le rendre douteux. Il falloit même nécessairement, en réglant les élections, donner ces règles à ceux qui devoient les pratiquer. Si le peuple devoit élire, c'étoit au peuple qu'il falloit s'adresser. Il falloit dire : « Exhortez le peuple à ne confier le ministère qu'à des hommes irrépréhensibles; » comme nous voyons que saint Paul charge Timothée d'avertir les pères et les mères, les maris, les femmes et les enfants, les riches et les autres personnes de chaque condition, de remplir leurs devoirs. Ici, tout au contraire, saint Paul, sans faire aucune mention du peuple, dit absolument : *Que tu établisses des anciens*, c'est-à-dire des évêques, *à savoir s'il y a quelqu'un d'irrépréhensible*, etc.

Ce qui est encore très-important à considérer, c'est que parmi tant d'épîtres des apôtres, où ils donnent, dans un détail si exact, des règles précises pour les devoirs des peuples, et où ils marquent souvent jusqu'aux dernières circonstances des devoirs des laïques, jamais ils n'ont parlé de ce que les peuples sont obligés de faire pour les élections des pasteurs. Si elles avoient appartenu aux peuples, rien n'eût été plus essentiel que de les instruire de la manière de remplir ce devoir, puisque de l'élection des pasteurs dépend la conduite de tout le troupeau. Je sais bien que messieurs les protestants se trompent, quand ils veulent que tout ce qui est nécessaire soit expressément marqué dans les Écritures; mais leur principe se tourne contre eux en cette occasion. Si le ministère appartient aux peuples, il est étonnant que l'Écriture, qui instruit les peuples si exactement sur tous leurs devoirs, ne leur parle jamais des élections, et ne leur recommande rien, à l'égard des pasteurs, qu'une humble soumission. De plus, si nous n'avions pour nous que le silence des Écritures, peut-être pourroit-on contester : mais ce qui décide, c'est qu'elles ont parlé amplement. Quand elles instruisent expressément et en détail sur les élections, elles ne font aucune mention du peuple; elles ne parlent qu'aux évêques. Dans tous les discours que l'histoire des Actes rapporte, et dans dix-huit épîtres des apôtres aux peuples fidèles, nous ne trouvons aucune trace d'instruction sur la manière d'élire les pasteurs. Il reste trois épîtres de saint Paul à des évêques. Là se trouvent plusieurs fois répétées toutes les règles des élections; là saint Paul donne aux évêques qu'il instruit toute l'autorité de choisir et d'ordonner, comme nous l'avons vu, ceux qu'ils jugeront propres à être pasteurs. Les protestants disent donc ce que l'Écriture n'a jamais dit sur les élections, quoiqu'elle ait souvent parlé expressément de cette matière, lorsqu'ils assurent qu'elles appartiennent au peuple; et nous, à qui ils reprochent de ne suivre point l'Écriture, nous disons à la lettre ce qu'elle dit, quand nous soutenons que c'est aux pasteurs à établir d'autres pasteurs qui perpétuent le ministère, puisque saint Paul charge si formellement les deux évêques Timothée et Tite de choisir et d'ordonner d'autres évêques dans toutes les villes.

CHAP. VIII. — *L'imposition des mains ou ordination des pasteurs est un sacrement.*

Nous avons vu combien M. Jurieu se trompe, lorsqu'il suppose que l'élection appartient au peuple, et qu'il conclut que c'est le peuple qui fait les pasteurs, puisque l'ordination n'est qu'une simple cérémonie, dont on pourroit se dispenser. Quand même l'ordination ne seroit point essentielle, tout son édifice tomberoit par les fondements, puisque la seule élection suffit, comme nous venons de le montrer, pour faire voir que c'est le corps des pasteurs, et non pas le peuple, qui établit d'autres pasteurs pour la succession du ministère. Il sera facile d'aller plus avant et de prouver que l'ordination est essentielle.

Saint Paul, voulant animer Timothée dans ses fonctions, lui rappelle jusqu'à deux fois, dans deux courtes épîtres, le souvenir de la grâce attachée à son ordination. «Ne néglige point, dit-il[1], le don qui est en toi, qui t'a été donné par prophétie, par l'imposition des mains de la compagnie des anciens.» Et encore : «Je t'admoneste que tu rallumes le don qui est en toi par l'imposition de mes mains[2].» Il est constant que ce don est un don du Saint-Esprit et une grâce du ministère. C'est ce que signifie le terme grec χαρίσματος. Voilà la grâce répandue sur Timothée par l'imposition des mains. Qu'on ne dise pas que c'est par l'imposition des mains de l'Apôtre, qui avoit une vertu extraordinaire : vous voyez qu'il dit la même chose de l'imposition des mains du presbytère ou des anciens. Qu'on ne dise point aussi que c'est par la prophétie : saint Paul, dans le dernier endroit, n'en parle point et montre la grâce répandue par la seule imposition des mains. Qui ne sait que ces paroles, *par la prophétie*, signifient *selon la prophétie ?* La prophétie ne donnoit pas la grâce : elle l'avoit seulement promise. C'est par l'imposition des mains qu'elle est actuellement reçue. Saint Paul dit au verset 18 du 1er chapitre de la 1re épître : « Mon fils Timothée, je te recommande ce commandement, que, selon les prophéties qui auparavant ont été de toi, par elles tu fasses devoir de guerroyer en cette bonne guerre. » Vous voyez que quelqu'un des fidèles qui avoient alors le don de prophétie, avoit prédit que Timothée seroit un jour un saint évêque. Saint Paul l'exhorte à accomplir cette prédiction dans la milice sainte où il doit combattre. C'est selon cette prophétie que Timothée fut ordonné évêque par l'imposition des mains de saint Paul; et c'est par cette imposition des mains qu'il reçut la grâce. Ainsi il n'y a pas ombre de prétexte pour soutenir que c'est à cause de la prophétie que la grâce lui fut donnée. La prophétie fut extraordinaire et miraculeuse; mais l'imposition des mains par laquelle la prophétie s'accomplit, et par laquelle la grâce fut répandue sur Timothée, étoit une ordination commune à laquelle toutes les ordinations d'évêques doivent être conformes. Vouloir que cette grâce ait été miraculeuse et extraordinaire, c'est supposer ce que l'Écriture ne dit ni ne donne prétexte de croire. Que l'amour de la vérité élève ici nos frères au-

1. *I Tim.*, IV, 14. — 2. *II Tim.*, I, 6.

dessus de tous leurs préjugés contre notre doctrine; qu'ils se rendent humblement attentifs et dociles à la force des paroles de l'apôtre, dans leur sens littéral et le plus naturel, puisque le Saint-Esprit nous les a données pour nous instruire sur l'ordination des pasteurs.

Voilà une grâce donnée par l'imposition des mains, et par conséquent une grâce pour le ministère. Ce n'est point une grâce passagère qui puisse se perdre par les mauvaises dispositions de celui qui l'a; c'est un don fixe qui *est en lui* pour les autres. Il peut le rallumer, c'est-à-dire l'exercer avec un renouvellement de ferveur. Mais enfin, avant même qu'il le rallume, ce don subsiste en lui, et rien ne l'efface : car saint Paul dit, *le don qui est en toi*, et non pas qui a été en toi. C'est ce qui fait dire à saint Augustin que l'ordination est un sacrement. Ses paroles sont trop importantes pour n'être pas rapportées dans toute leur étendue. Parménien avoit dit : « que celui qui sort de l'Église ne perd pas le baptême, mais seulement le droit de le conférer, c'est-à-dire qu'il perd seulement le sacerdoce.—On ne peut, répond saint Augustin[1], montrer par aucune raison, que celui qui ne perd pas le baptême puisse perdre le droit de le conférer : car l'un et l'autre est un sacrement; l'un et l'autre est donné à l'homme par une certaine consécration : l'un quand il est baptisé, l'autre quand il est ordonné. Et c'est pourquoi dans l'Église catholique il n'est permis de réitérer ni l'un ni l'autre; car si quelquefois les pasteurs qui viennent de leur parti sont reçus pour le bien de la paix, après avoir renoncé à l'erreur du schisme, et qu'on ait jugé à propos qu'ils remplissent les fonctions qu'ils remplissoient auparavant, on ne les a point ordonnés de nouveau; mais leur ordination, comme leur baptême, est demeurée entière, parce que le vice de la séparation a été corrigé par la paix de l'unité, mais non pas les sacrements, qui sont vrais partout où ils sont. Quand l'Église juge utile que leurs pasteurs venant à la société catholique n'y exercent point le ministère, le sacrement de l'ordination ne leur est pourtant pas ôté, mais il demeure sur eux. C'est pourquoi on ne leur impose point les mains au rang du peuple, de peur de faire injure, non à l'homme, mais au sacrement : et si quelquefois on le fait par ignorance, on ne l'excuse point avec opiniâtreté, mais on se corrige après l'avoir reconnu. » Ensuite saint Augustin compare le caractère des sacrements à l'inscription de la monnoie et à la marque militaire imprimée chez les Romains sur le corps d'un soldat; et il ajoute[2] · « Est-ce que les sacrements de Jésus-Christ sont moins fixes que cette marque corporelle, puisque nous voyons que les apostats mêmes ne sont point privés de leur baptême? car, quand ils reviennent par la pénitence, on ne le renouvelle point, et par conséquent on juge qu'ils n'ont pu le perdre.... Que si l'un et l'autre est un sacrement, comme personne n'en doute, pourquoi ne perd-on pas l'un en perdant l'autre? Il ne faut faire injure à aucun de ces deux sacrements. » Ne nous lassons pas de montrer la doctrine de toute l'antiquité par saint Augustin. Voici comment il parle encore, au nom de toute l'Église, dans le livre

1. *Cont. Ep . Parmen.*, lib. II, cap. XIII, n. 28. — 2. *Ibid.*, n. 29.

du Bien conjugal. C'est une comparaison qu'il fait du caractère imprimé par le sacrement de mariage, avec le caractère imprimé par le sacrement de l'ordination. « Comme si, dit-il[1], on faisoit l'ordination d'un clergé pour assembler un peuple; quoique dans la suite le peuple ne s'assemble point, le sacrement de l'ordination demeure néanmoins dans ceux qui ont été ordonnés : et si, pour quelque faute, quelqu'un d'entre eux est ôté de sa fonction, il n'est pas néanmoins privé du sacrement du Seigneur qui lui a été une fois imposé, et qui y demeure, quoique pour son jugement. » C'est donc par la consécration qu'on reçoit le ministère, selon saint Augustin, comme on reçoit la qualité de chrétien par le baptême. Le caractère de l'ordination est ineffaçable; c'est pourquoi il ne peut être réitéré. Ce n'est point un raisonnement de ce Père : c'est la foi de l'Église universelle qu'il explique au nom de tous les chrétiens, tantôt contre les manichéens, tantôt contre les donatistes. C'est un fait constant et une discipline générale qu'il rapporte. *Personne n'en doute*, dit-il. S'il est fait quelque chose de contraire, c'est *par ignorance.* Bien loin de le soutenir, on le condamne et on le *corrige.* Le même Père se sert encore des mêmes expressions au commencement de son premier livre *du Baptême*[2], où il suppose toujours que l'évêque qui a reçu l'ordination ne peut le perdre en sortant de l'Église, et qu'il l'exerce efficacement, quoiqu'il pèche en l'exerçant hors de l'unité. S'il faut encore ajouter à l'autorité de toute la tradition, dont saint Augustin est témoin, l'aveu des protestants mêmes, on n'a qu'à lire Calvin : « Quant est de l'imposition des mains, dit-il[3], qui se fait pour introduire les vrais prêtres et ministres de l'Église en leur état, je ne répugne point qu'on ne la reçoive pour sacrement : car c'est une cérémonie prise de l'Écriture pour le premier, et puis laquelle n'est point vaine, comme dit saint Paul, mais est un signe de la grâce spirituelle de Dieu. Ce que je ne l'ai pas mis en compte avec les deux autres, c'est d'autant qu'il n'est pas ordinaire ni commun entre les fidèles, mais par un office particulier. »

Quelle passion de nous contredire empêche donc les protestants de parler, avec saint Augustin, comme nous sur l'ordination? Qu'est-ce qu'un sacrement, sinon un signe sensible et divinement institué, auquel la grâce est attachée, comme nous le disons, ou qui est le sceau de la grâce reçue, comme parlent nos frères séparés? Peut-on douter que le signe de l'imposition des mains, qui étoit de l'institution divine dans l'ancienne loi, n'en soit encore dans la nouvelle. Elle est observée par une pratique constante et uniforme des apôtres pleins du Saint-Esprit, religieux observateurs de ce que Jésus-Christ leur avoit enseigné. Dira-t-on qu'ils ajoutoient des cérémonies à l'institution du Sauveur, et au delà de l'inspiration du Saint-Esprit? Auront-ils cru sans fondement que la grâce étoit attachée à cette cérémonie? L'y ont-ils reconnue sans en avoir été instruits par le Sauveur même, ou par quelque révélation? Ce qui donne ou du moins qui scelle par l'institution divine

1. *De Bono conjug.*, cap. XXIV, n. 32.
2. *De Bapt.*, lib. I, n. 2. — 3. *Instit.*, liv. IV, ch. XIX.

a grâce du ministère, selon saint Paul, n'est-il qu'une cérémonie humaine? Pourquoi nos frères séparés croient-ils que le baptême et l'eucharistie sont des sacrements, sinon à cause que l'Écriture nous marque des effets de grâce attachés à ces deux signes institués par l'esprit de Dieu? La même Écriture nous marque une grâce attachée à l'imposition des mains. Pourquoi donc refuser de croire que l'esprit de Dieu, qui a institué deux sacrements pour faire naître et pour nourrir les chrétiens, en a institué un troisième pour donner des pères et des pasteurs visibles à tout le troupeau?

L'ordination est une cérémonie, il est vrai, mais une cérémonie divine, comme les autres sacrements : elle fait tellement l'essence du caractère des ministres, que l'Écriture ne désigne leur entrée dans le ministère que par l'imposition des mains. Quand saint Paul dit : *N'impose les mains hâtivement à personne*, tout le monde entend par là naturellement, sans explication, qu'il ne faut pas ordonner avec précipitation les ministres. Tant il est vrai, selon le langage du Saint-Esprit, et selon toutes les idées qu'il a données à l'Église, qu'il n'y a point d'autre action pour faire des pasteurs que l'imposition des mains. A cette autorité des apôtres, nous joignons la doctrine et la discipline constante de toutes les Églises, certifiée par le témoignage de saint Augustin. « Personne ne doute, dit-il, que l'ordination ne soit un sacrement comme le baptême; » mais un sacrement qui, bien loin de ne rien opérer, imprime un caractère que la déposition d'un pasteur qu'on ôte de sa fonction, ni l'hérésie, ni l'apostasie, ne peuvent jamais effacer. Mais si, malgré ce témoignage si formel de saint Augustin sur la tradition, et malgré l'aveu de Calvin sur la nature du sacrement de l'ordination, on persiste encore à douter de la tradition constante de tous les siècles sur cet article, on peut consulter Calvin même, comme un témoin non suspect de cette tradition. « L'opinion des sept sacrements, dit-il[1], a été toujours tant commune entre les hommes, et tant démenée en disputes et sermons, que d'ancienneté elle est enracinée au cœur de tous, et y est encore maintenant fichée. » Ce n'est donc pas, comme M. Jurieu a osé le dire, une simple cérémonie humainement instituée. Les hommes n'instituent point les sacrements : leurs commissions étant révocables n'impriment aucun caractère fixe; leurs cérémonies ne peuvent donner rien d'ineffaçable : et comme ils en sont les auteurs, ils peuvent les réitérer aussi souvent qu'ils le croient utile. De là vient que tant de pasteurs protestants, en quittant la France, n'ont fait aucun scrupule de se faire réordonner en Angleterre. Ils ont jugé avec raison, selon leurs principes, qu'une simple bénédiction instituée par les hommes pouvoit être renouvelée toutes les fois qu'il conviendroit de le faire pour le repos, et pour la conservation de leur emploi de pasteur. Ceux qui ont été plus scrupuleux ont senti que l'ordination n'est pas une simple cérémonie, quoique leur réforme l'assure, et n'ont pas voulu se faire réordonner en Angleterre. Aussi l'antiquité, qui avoit reçu des apôtres des idées toutes contraires à la prétendue

1. *Instit.*, liv. IV.

réforme, a regardé la réordination avec horreur. Si nous trouvons dans Gratien quelques règles pour les réordinations des simoniaques, c'est qu'alors on a supposé, bien ou mal, qu'il manquoit à ces ordinations quelque circonstance nécessaire à leur validité. Et, sans entrer dans le détail des faits, il est certain qu'on ne les a réitérées qu'à cause qu'on les a crues nulles. Ainsi l'ordination est si essentielle, qu'on a cru la devoir faire de nouveau dès qu'on a douté qu'elle eût été faite validement la première fois. L'erreur de ceux qui s'y sont trompés ne nous importe en rien, car il nous est inutile d'examiner si on a eu raison ou tort de croire certaines ordinations nulles, puisqu'il est constant qu'on ne les a refaites qu'à cause de leur prétendue nullité. Ainsi, si elles ont été réitérées sans avoir été nulles, *c'est par ignorance* que cela s'est fait, comme parle saint Augustin. C'est ce que les auteurs contemporains ont dit des ordinations du pape Formose, que Sergius ou Étienne voulut réitérer par un aveugle emportement contre sa mémoire. C'est ainsi qu'en parle le célèbre Auxilius dans le dialogue qu'il fit pour répondre à Léon de Nole, parce que celui-ci résistoit pour n'être point réordonné. Il allègue l'exemple du pape Anastase, qui avoit confirmé les ordinations faites par l'hérétique Acacius, et les preuves dont ce pape s'étoit servi. Il ajoute que les réordinations sont un crime semblable aux rébaptisations. Enfin il parle comme nous, et ne permet pas de douter que la tradition en ce point ne demeurât alors constante, malgré quelques exemples où des particuliers paroissent ne l'avoir pas consultée. Luitprand condamne cette conduite. « Ce n'est pas là, dit-il, ce que le droit permet, mais ce que la rage persuade. Ce n'est pas une erreur dans la foi, mais une violente tyrannie dans le fait.... La bénédiction, ajoute-t-il, que le ministre donne est répandue, non par le pontife qu'on voit, mais par celui qu'on ne voit pas; car ni celui qui arrose, ni celui qui plante n'est quelque chose, mais Dieu qui donne l'accroissement. » Vous reconnoissez dans ces paroles le langage de la tradition. N'est-ce pas ainsi que saint Augustin parloit contre les donatistes? Il est vrai que la passion et l'ignorance des intrus faisoient que, sans examiner les règles, ils vouloient que leurs prédécesseurs fussent regardés comme n'ayant jamais été pasteurs, et que leurs ordinations passassent pour nulles. Mais ce n'est pas une discipline qu'on puisse reprocher à l'Église; c'est seulement un excès de grossièreté, et une vengeance personnelle que l'Église a condamnée avec horreur dès ces temps-là. Les auteurs que je viens de nommer le montrent assez. De plus, Jean IX, dans un concile romain, condamna tout ce qui avoit été fait dans l'affaire de Formose. Il faut toujours conclure que ce qui s'étoit fait d'irrégulier s'étoit fait *par ignorance*, selon l'expression de saint Augustin. Ainsi la règle générale demeure dans son intégrité. Jamais aucun auteur catholique n'a enseigné qu'une ordination valide peut être réitérée. C'est suivant cette règle que le concile de Nicée admet les ordinations des novatiens, et ne veut pas qu'on les réitère[1]. C'est encore par la même raison que saint Jérôme soutient,

1. *Can.* VIII, Conc., t. II, pag. 31.

contre les lucifériens, l'ordination des évêques ariens. C'est sur ce principe si bien développé par saint Augustin, comme nous l'avons vu, que les évêques catholiques offrirent en Afrique aux évêques donatistes de descendre de leurs chaires pour les leur céder. Il n'était point question de les réordonner, quoiqu'ils eussent reçu l'imposition des mains hors de l'unité catholique. Écoutons du Moulin même : « Nous tenons, dit-il[1], que l'ordination ne doit être réitérée, quand par cette ordination on a reçu simplement une charge dont l'institution se trouve en la parole de Dieu. » Puis il cite les exemples que nous avons avons rapportés du concile de Nicée et de saint Jérôme, contre les réordinations. C'est encore suivant la même règle invariable que l'Église s'est conduite dans le neuvième siècle. Le concile huitième avoit condamné l'intrusion de Photius, et avoit déclaré qu'il *n'avoit rien donné* dans les ordinations qu'il avoit faites, parce qu'il *n'avoit rien reçu* dans la sienne. Par ces paroles si fortes, l'Église vouloit seulement témoigner son horreur de l'ordination illégitime de ce schismatique. La suite le montre évidemment. Par là elle exprimoit le défaut de juridiction qui étoit en sa personne et en celle de tous les ministres qu'il avoit ordonnés. Mais il parut bien dans la suite que l'Église, qui croyoit ses ordinations illégitimes et nulles quant à la juridiction, ne les croyoit pourtant pas nulles pour le caractère, et qu'elle persévéroit dans l'ancienne doctrine contre les réordinations; car Jean VIII, écrivant aux empereurs, déclare qu'il reçoit Photius, et le reconnoît pour patriarche de Constantinople. On ne peut point dire qu'il présuppose tacitement que Photius se fera réordonner, puisqu'au contraire il le reconnoît d'abord pour son *confrère dans l'office pontifical et dans l'autorité pastorale du sacerdoce*, pourvu qu'il *satisfasse*, *en demandant miséricorde.* De plus, il use, dit-il, de cette condescendance contre la rigueur des lois ecclésiastiques, pour imiter le *concile africain*, qui offrit *de recevoir dans leurs fonctions les clercs donatistes et le pape Innocent*, *lequel*, *pour effacer le scandale de l'Église*, *reçut ceux qui avoient été ordonnés par l'hérétique Bonose.* Vous voyez donc qu'il reçoit Photius sans réordination, comme saint Augustin nous apprend que les Pères d'Afrique recevoient sans réordination les donatistes qui avoient été ordonnés dans le schisme. Ce n'est point une chose faite sans réflexion. Elle est résolue avec les patriarches, les métropolitains, les évêques et le clergé même de Constantinople, autrefois ordonné par Méthodius et par saint Ignace. Elle est résolue après avoir consulté la tradition, et dans le dessein d'imiter l'Église d'Afrique. Ainsi il est manifeste que toute l'Église entroit alors dans la règle que saint Augustin nous marque comme une loi générale et inviolable, de ne réordonner jamais ceux qui ont reçu une ordination qu'on croit valide, quoique illégitime hors de la vraie Église. Le pape Jean ne douta point que Photius ne fût intrus et sacrilégement ordonné, car il l'oblige à *demander miséricorde;* car c'est du consentement des ministres ordonnés par saint Ignace qu'il le reçoit, étant, dit-il, informé que saint Ignace est mort : car il

1. Chap. III du tr. III du IIe liv. *de la Voc. des pasteurs.*

veut que les ordinations de ce saint patriarche soient reconnues bonnes, *et qu'on rende leurs siéges à tous ceux qu'il a consacrés.* Il est donc manifeste, par toutes les observations que nous venons de faire, que l'ordination est un sacrement qui imprime un caractère ineffaçable, qu'on reçoit validement hors de la vraie Église, comme le baptême, et qu'il n'est jamais permis de réitérer quand il a été une fois conféré validement.

Chap. IX. — *La tradition universelle des chrétiens est contraire aux protestants sur l'ordination.*

Quand on a une fois reconnu que l'ordination des pasteurs est un sacrement semblable au baptême, selon saint Augustin, qui assure que *personne dans l'Église n'en doute*, et selon l'aveu de Calvin même, on est étonné que M. Claude ait osé dire dédaigneusement qu'il y a « certaines cérémonies extérieures qui servent à rendre la vocation plus publique, plus majestueuse et plus authentique, comme le jeûne, la prière, l'exhortation, la bénédiction et l'imposition des mains. » A peine le sacrement de l'imposition des mains trouve-t-il chez ce ministre quelque place dans ce dénombrement après la prière et le jeûne. M. Jurieu suppose de même que l'imposition des mains n'est qu'une simple cérémonie. « Il faut donc savoir, dit-il[1], que pour qu'il soit permis à l'Église de regarder une cérémonie comme non nécessaire, il suffit qu'elle ne soit point commandée comme de nécessité. Mais afin qu'on soit obligé de croire qu'elle est essentielle, il faut qu'il y ait un commandement positif qui l'ordonne, sur peine de nullité dans l'action. »

Il faudroit demander à M. Jurieu en quel endroit de l'Écriture il trouve cette règle qu'il propose si affirmativement. De plus, quand une cérémonie est d'institution divine, quand elle est un sacrement comme le baptême, quand elle renferme la grâce du ministère, comme Calvin le reconnoît sur les paroles de l'Apôtre; quand elle imprime un caractère ineffaçable et qui ne peut être réitéré, comme saint Augustin assure que *personne dans l'Église n'en doute*, elle ne peut plus passer pour une simple cérémonie.

De plus, je vais montrer que toute l'antiquité chrétienne a regardé l'ordination comme ce qui est essentiel pour la formation des pasteurs. S'il étoit vrai, comme M. Jurieu le prétend, que les anciens Pères eussent cru que les clefs appartiennent au peuple pour les confier à qui il lui plaît, et que le peuple peut ou imposer les mains ou faire des pasteurs sans cette cérémonie, de quel front saint Cyprien, saint Jérôme et saint Augustin auroient-ils écrit comme ils ont fait contre les schismatiques? Ces Pères regardent comme des monstres, comme des hommes nés d'eux-mêmes, sans génération spirituelle, comme de nouveaux Coré, Dathan et Abiron, les faux pasteurs qui élevoient autel contre autel. Cependant les novatiens, les lucifériens et les donatistes

1. *Syst.*, page 584.

avoient reçu l'imposition des mains des évêques : mais comme ils osoient élever leurs chaires hors de l'unité, et diviser le troupeau en deux bergeries, l'Église ne pouvoit les regarder qu'avec horreur, ni les nommer sans exécration. Ainsi, quoique les schismatiques eussent un peuple qui les suivoit, et que l'imposition des mains leur eût été faite par des évêques, saint Cyprien ne laisse pas de s'écrier qu'ils sont de « faux prophètes, puisque sans aucune commission divine il s'érigent en pasteurs des âmes. » Il dit après Tertullien, « qu'il n'est pas question d'examiner ce qu'ils enseignent, puisqu'ils enseignent hors de l'Église. » Que diroient maintenant ces grands docteurs? que penseroit toute cette sainte antiquité, si on lui opposoit, non plus les novatiens, les lucifériens et les donatistes ordonnés par des évêques, mais des pasteurs protestants, qui prétendent que l'ordination même n'est pas nécessaire, et qui l'ont livrée aux laïques?

M. Jurieu peut dire, tant qu'il lui plaira, que saint Cyprien et saint Augustin étoient outrés sur l'unité. Quand est-ce que Dieu lui ouvrira les yeux pour reconnoître ses propres excès, au lieu d'en imputer sans fondement à ces saints docteurs? Saint Cyprien s'est trompé, il est vrai, sur la validité des sacrements qui sont administrés hors de l'unité, mais non pas sur le fond de l'unité même. C'est ce que j'offre de démontrer. Pour saint Augustin, c'est lui qui a réprimé tous les excès, bien loin de les suivre; et ce qui déplaît à M. Jurieu, c'est qu'il a par avance réfuté les siens. Mais enfin toute l'Église de son temps a parlé par la bouche de saint Augustin contre les donatistes. Jamais il n'a été contredit par aucun catholique pendant tant de siècles. Il parle sur l'unité et sur l'ordination comme saint Cyprien, excepté qu'il croit l'ordination valide, quoiqu'elle soit faite dans le schisme; et l'Église a cru par cette doctrine remporter une pleine victoire sur les schismatiques. Il faut que M. Jurieu soutienne que c'est aux schismatiques que la victoire est demeurée. Voici comment. Selon lui, le ministère appartient au peuple par un droit naturel. Chaque société peut choisir ses pasteurs comme ses magistrats. Le schisme n'est, selon lui, qu'un *péché véniel*. Encore même, à proprement parler, le schisme sans erreur fondamentale n'est pas un péché, car il n'y a point d'autre schisme que l'erreur sur les points fondamentaux. Les assemblées ne sont que des confédérations arbitraires. L'unité d'une Église n'est qu'une simple police. Comme le peuple d'une grande ville pourroit se partager en plusieurs quartiers, dont chacun seroit libre d'avoir à part ses magistrats qu'il choisiroit à son gré; de même chaque portion du peuple fidèle, en faisant cesser sa confédération avec le reste du peuple, peut dresser un nouveau ministère, et avoir ses pasteurs à part. Toute société qui croit les points fondamentaux et qui se fait des pasteurs, ne peut être accusée de schisme. Tout ce que les Pères ont dit, tout ce que l'Église entière a prononcé par leur bouche contre les novatiens, les donatistes et les lucifériens, ne renferme que de violentes, absurdes et calomnieuses déclamations. Après tout, ces gens-là avoient droit, selon M. Jurieu, de finir leurs anciennes confédérations avec le gros du peuple. Ces confédérations étant libres, ils étoient libres de les finir. Ce n'est point un lien

indissoluble et éternel de sa nature. M. Jurieu ne sauroit trouver aucun endroit de l'Écriture qui marque que le peuple ne peut reprendre les clefs quand il les a confiées à des pasteurs, à moins que ces pasteurs ne poussent leurs erreurs jusqu'à un certain point. Ainsi les clefs appartenant de droit au peuple, les chrétiens de chaque province, de chaque ville, de chaque quartier, de chaque famille, peuvent sans restriction user de leur droit, c'est-à-dire continuer ou révoquer le ministère, selon qu'il convient à leur édification et à leur commodité. En confiant les clefs à un homme, ils n'ont pas perdu leur liberté et leur droit naturel. Les schismatiques dont nous parlons étoient dans cet état. Donc ils pouvoient, sans aucun mal, finir leurs anciennes confédérations et en former de nouvelles avec une partie moins nombreuse du peuple. En cela il n'y avoit ni scandale ni défaut de charité. Il n'y avoit point de défaut de charité, puisque, selon M. Jurieu, on ne laisse pas encore de composer le corps de Jésus-Christ avec les chrétiens, quoiqu'ils soient dans d'autres confédérations. Passer d'une confédération à une autre, ou en former une nouvelle, est une chose aussi innocente et aussi conforme à la charité, qu'il est permis parmi nous de sortir d'une communauté ecclésiastique pour entrer dans une autre, ou d'établir soi-même une nouvelle communauté. Les novatiens, les donatistes et les lucifériens ont donc usé paisiblement d'un droit naturel et inviolable. Ils ont fait de nouvelles confédérations pour conserver une discipline plus pure et plus exacte. Ils ont confié les clefs à des ministres que des évêques avoient ordonnés. Bien loin d'avoir trop fait en cela, ils sont demeurés beaucoup au deçà de ce qu'ils étoient en droit de faire. Le ministère appartenant au peuple, le peuple auroit pu ou imposer les mains à des pasteurs nouveaux, ou les faire pasteurs sans imposition des mains pour leur confédération nouvelle. On ne peut que louer la modération et la modestie de ces sociétés. On ne peut que détester l'emportement et la fureur tyrannique de toute l'Église et de tous les Pères qui ont voulu les opprimer et leur arracher ce droit naturel, confirmé par Jésus-Christ, qui a donné, en la personne de saint Pierre, les clefs à tout le peuple.

Voilà sans exagération ce qu'il faut penser et ce qu'il faut dire de bonne foi, dès qu'on raisonne selon toute l'étendue du principe de M. Jurieu. Il n'est plus question des prétendus excès de Tertullien, de saint Cyprien et de saint Augustin sur l'unité; il s'agit de l'Église entière, qui abhorre avec tous les Pères le ministère schismatique des novatiens, des donatistes et des lucifériens. M. Jurieu ne sauroit montrer aucun auteur hors de ces sectes qui les ait défendues. Cependant tous ceux qui auroient cru que les clefs appartiennent au peuple, et que les sociétés chrétiennes ne sont que des confédérations libres, auroient dû nécessairement regarder ces sectes comme de simples confédérations qui usoient régulièrement de leur droit, et toute l'Église catholique comme la plus tyrannique et la plus calomnieuse des sociétés. Que M. Jurieu trouve un seul homme dans l'antiquité catholique qui ait paru dans ces sentiments. Il seroit inutile à M. Jurieu d'alléguer contre nous les novatiens. les donatistes et les lucifériens

même. Il sait trop bien que ces sociétés se sont évanouies, et que la doctrine contraire à celle de leurs schismes a universellement prévalu. Quoiqu'on trouve encore des restes de donatistes du temps de saint Grégoire[1], il faut néanmoins convenir qu'on ne les trouve plus dans la suite. Il est donc vrai qu'après leur anéantissement, tous les chrétiens, sans exception, ont cru que les confédérations nouvelles ne sont point permises. De plus, ces schismatiques eux-mêmes n'ont jamais enseigné, dans leurs plus horribles excès, que le peuple eût le droit de transporter les clefs et de faire de nouveaux pasteurs. Ils avoient tous la succession de l'ancien ministère, à remonter jusqu'à l'origine. Il est constant que tous les pasteurs avoient été ordonnés par des évêques. Ils n'ont jamais paru soupçonner seulement qu'un homme pût devenir pasteur sans être ordonné, ou ne l'étant que par des laïques. Ce ne peut donc pas être par leur autorité que M. Jurieu s'opposera à la tradition universelle, qui rejette comme un monstre un ministère dressé par une nouvelle confédération de laïques.

Si M. Jurieu demande une preuve de ce que j'avance, en voici une tirée de saint Jérôme, dans son *Dialogue contre les Lucifériens.* « Hilaire, dit-il[2], s'étant retiré de l'Église avec le diaconat, et croyant faire lui seul la foule du monde entier, ne peut ni faire l'eucharistie, n'ayant ni évêques ni prêtres, ni donner le baptême sans eucharistie. Et comme cet homme est déjà mort, avec l'homme est pareillement éteinte sa secte, puisque, n'étant que diacre, il n'a pu ordonner aucun clerc après lui. Or l'Église qui n'a point de pontife, n'est point Église. Mais, excepté un petit nombre d'hommes peu considérables qui sont laïques et qui sont eux-mêmes leurs propres évêques, etc. » Remarquez qu'il s'agit du cas extrême où les protestants veulent que le peuple doit faire des pasteurs; car il s'agit ici d'une secte qui se croit la vraie Église, et qui périt néanmoins tout entière faute de pasteurs ordonnés par d'autres pasteurs. Pour en éviter l'extinction, un diacre ne peut ordonner, il ne peut faire l'eucharistie, et toute la secte demeure sans cène. Le baptême solennel, qui ne s'administroit alors qu'avec l'eucharistie, n'est point administré avec cette solennité, parce que l'eucharistie manque, et qu'il n'y a aucun pasteur ordonné pour la consacrer. Le diacre lui-même meurt sans pouvoir laisser aucun pasteur ordonné pour le gouvernement du troupeau. Ce qui reste des laïques est réduit à se conduire soi-même et à se tenir lieu d'évêque, sans sortir néanmoins de cet état laïque et sans avoir ni pasteurs ni sacrements. Voilà le fait que saint Jérôme atteste. Si ces lucifériens eussent jugé du ministère comme M. Jurieu, ils se seroient facilement tirés d'un grand embarras en faisant de nouveaux pasteurs.

Pour toutes les autres sociétés chrétiennes, comme les ariens, les nestoriens, les eutychiens, qui ont fait chacune un corps en Orient, elles avoient la succession du ministère épiscopal. On n'en trouvera aucune qui ait jamais enseigné que les clefs appartiennent au peuple,

1. *Epist.*, lib. IV, ep. xxxv, *et al.*
2. *Adv. Lucifer.*, t. IV, p. 302.

qu'il peut faire de nouveaux pasteurs et se partager en diverses confédérations. Ces sociétés croyoient toutes qu'il ne pouvoit y avoir de vraie Église que dans une seule société qui avoit la succession du ministère, et chacune d'elles prétendoit être cette société unique. Voilà donc toute l'Église catholique qui soutient unanimement qu'il ne peut y avoir de vrai ministère sans la succession, et par conséquent que le peuple n'a aucun droit de transporter les clefs ailleurs. Voilà toutes les anciennes sociétés hérétiques de l'Orient qui croyoient la même chose. Voilà les novatiens, les donatistes et les lucifériens, que M. Jurieu ne peut pas avoir la triste consolation d'appeler à son secours. Les schismatiques si ardents, si excessifs, si téméraires, lors même qu'on les a le plus vivement pressés, n'ont jamais osé dire que les clefs appartiennent au peuple, et qu'il peut les transporter en formant de nouvelles confédérations. Cette réponse si facile et si naturelle, selon M. Jurieu, auroit confondu à jamais toute l'Église catholique. Saint Augustin, qui, selon M. Jurieu, enseignoit que les clefs sont au peuple, auroit été tout d'un coup accablé sans ressource par cette réponse si simple et tirée de sa doctrine même. Cependant jamais ni Parménien, ni Cresconius, ni Pétilien, n'ont osé parler ainsi. Nous voyons même une de ces sectes qui se laisse éteindre plutôt que de faire consacrer l'eucharistie et de faire ordonner des pasteurs par un diacre. En cette extrémité, ces schismatiques n'osent penser ce que les protestants soutiennent. Ce prodige d'erreur étoit réservé à la fin des siècles. Mais enfin d'où vient donc cette indignation de toute l'Église ancienne contre les confédérations nouvelles qui n'érigeoient pas même un nouveau ministère, et qui se contentoient de perpétuer, par l'imposition des mains de leurs évêques, l'ancien ministère dans leurs sociétés? D'où vient ce profond et universel silence, cet aveu tacite de toutes les sociétés schismatiques, qui n'avoient qu'un seul mot à dire pour mettre en poudre toute l'autorité de l'Église catholique, s'il eut été vrai, comme M. Jurieu le prétend, que le peuple, dans les élections, exerçoit actuellement le droit naturel par lequel les clefs lui appartiennent, et qu'il pût se partager en diverses confédérations?

Ici M. Jurieu ne peut avoir pour lui un seul témoin de toute cette sainte antiquité; et les sociétés même schismatiques, qui auroient eu un si pressant intérêt de parler comme lui, l'abandonnent par leur silence. Cette tradition de l'antiquité est décisive contre lui, selon ses principes. Les voici, tirés de ses paroles : « Je regarde, dit-il[1], cette maxime comme si certaine, que si le papisme avoit bien prouvé que depuis les apôtres, constamment jusqu'à nous, toutes les communions ont cru et enseigné la transsubstantiation, je ne crois pas que nous fussions en droit d'y rien opposer. » Il parle encore plus fortement dans un autre endroit. Il est, dit-il[2], obligé de croire non-seulement à cause que l'Écriture est claire et évidente là-dessus, mais aussi à cause du consentement unanime de tous les chrétiens à recevoir ces vérités fondamentales; car, après l'Écriture, ce consentement unanime

1. *Syst.*, p. 236. — 2. *Ibid.*, p. 293.

est la plus forte preuve qu'un dogme est véritable et qu'il est fondamental. » Ces paroles marquent clairement qu'une tradition, quand elle est universelle, non-seulement doit être crue comme une doctrine de foi, mais encore doit être regardée comme un point fondamental. Si donc l'ordination a été regardée dans toute l'Église catholique comme un sacrement qui ne peut être réitéré, non plus que le baptême, à cause du caractère ineffaçable qu'elle imprime, en sorte que *personne n'en doutoit*, comme saint Augustin l'assure; s'il est vrai que l'Église a abhorré ceux qui ont voulu transporter le ministère des clefs dans des confédérations nouvelles; si aucune société schismatique n'a jamais osé dire, dans ses plus horribles excès, que les clefs appartiennent au peuple et qu'il peut, selon qu'il le juge utile à sa police, les transporter en d'autres mains et se partager en diverses confédérations, que faudra-t-il croire de cet amas de dogmes inouïs aux schismatiques même les plus audacieux de toute l'antiquité? Ce consentement unanime de toute l'Église, ce silence unanime de tous ses ennemis, pendant tous les siècles qui ont précédé ces derniers temps, *n'est-il pas*, pour me servir des termes de M. Jurieu, la plus *forte preuve* que notre dogme sur les clefs, sur la succession du ministère et sur l'imposition des mains, *est véritable*, et qu'il *est fondamental?*

CHAP. X. — *Réponse à une objection tirée de Tertullien.*

Il s'agit d'un passage du livre de l'*Exhortation à la chasteté*. Pour en bien juger il faut savoir tout le dessein de cet ouvrage et l'état où étoit Tertullien quand il l'a composé. Montan condamnait les secondes noces; et Tertullien, tombé dans ses erreurs, exhorte un fidèle à ne se remarier pas. Il avoue que saint Paul a permis les secondes noces : mais il soutient que saint Paul les a permises *par un sentiment humain*, au lieu qu'en même temps il a conseillé *par l'esprit de Dieu* de les éviter. Il dit encore que l'Apôtre, sentant l'excès de cette permission humaine qu'il venoit d'accorder, *se donne aussitôt un frein et se rappelle lui-même*. Vous croiriez peut-être qu'il veut seulement conclure que les secondes noces, permises par saint Paul, ne sont pas un état aussi parfait que l'entière continence conseillée par cet apôtre : non, il décide que *c'est une espèce d'adultère*. Cette décision étonne; mais la raison sur laquelle il la fonde est encore plus étonnante. « Celui, dit-il, qui regarde une femme pour la désirer, est déjà adultère dans son cœur. Un homme, ajoute-t-il, qui épouse une femme, ne le fait qu'après l'avoir désirée et l'avoir regardée pour la désirer, à moins qu'on n'épouse une femme sans l'avoir ni vue ni désirée. » Tertullien, ayant raisonné ainsi, s'aperçoit d'abord que son raisonnement condamne autant les premières noces que les secondes. « Vous me direz, poursuit-il, que par là je détruis les premières noces. Et ce n'est pas sans raison; car elles consistent dans la même action qui fait l'adultère. » Il conclut que si la virginité seule est exempte d'une souillure qui approche tant de l'adultère, et si les premières noces mêmes n'évitent point cette tache, à plus forte raison il faut rejeter les secondes. Il

ajoute que l'oraison continuelle est commandée, et par conséquent la continence aussi. L'oraison, dit-il, vient de la conscience. Si la conscience est honteuse, l'oraison l'est de même. Enfin, dit-il, si vous êtes remarié, vous avez deux ou plusieurs femmes devant le Seigneur quand vous le priez, une en esprit, à qui vous réservez vos plus fidèles affections, l'autre dans la chair. Voilà les raisons absurdes de Tertullien dans cet ouvrage : on n'y voit que raisonnements outrés, qu'expressions forcées, qu'égarements d'esprit. Il y a même, vers la fin de ce traité, un endroit où un très-ancien exemplaire contient une citation que Tertullien fait de *l'Évangile de la sainte prophétesse Prisque*[1]. Ainsi je crois qu'il ne nous reste rien à désirer pour nous convaincre que Tertullien étoit alors au comble du fanatisme. Quelle est donc l'autorité de ce passage tant vanté? M. Claude, qui le cite, n'ose citer l'endroit d'où il le tire, sentant bien que les paroles d'un visionnaire qui court après un nouveau Saint-Esprit, sont un triste secours pour sa réforme. Ne laissons pas de rapporter le passage entier, puisque la charité, quand il s'agit de détromper nos frères, ne dédaigne pas d'examiner les objections même les moins dignes d'être examinées. « Il est établi parmi nous, dit Tertullien[2], que ceux qu'on choisit pour l'ordre sacerdotal ne doivent avoir été mariés qu'une fois, en sorte que je me souviens d'avoir vu des bigames qu'on a rejetés de leur ordre. Mais vous direz : il est donc permis aux autres, que cette loi ne regarde point, de se remarier. Nous nous tromperons beaucoup, si nous croyons que ce qui n'est pas permis aux prêtres le soit aux laïques. Est-ce qu'étant même laïques, nous ne sommes pas prêtres? Il est écrit : Il nous a faits rois et prêtres à Dieu son père. Ce qui établit la différence entre le clergé et le peuple, c'est l'autorité de l'Église et l'honneur consacré de Dieu pour la séance du clergé. Là où il n'y a point de séance de l'ordre ecclésiastique, là vous offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même. Mais où sont trois, là est l'Église, quoiqu'ils soient laïques : car chacun vit de sa foi, et il n'y a point d'acception de personne en Dieu, parce que, selon l'Apôtre, ceux qui écoutent la loi ne seront pas justifiés, mais seulement ceux qui l'accomplissent. Donc, si vous avez le droit de prêtre pour vous-même dans la nécessité, il faut que vous gardiez aussi la discipline sacerdotale avec le droit sacerdotal. Vous baptisez étant bigame; vous offrez étant bigame : combien est-il plus criminel à un laïque bigame de faire la fonction de prêtre, puisqu'on ôte au prêtre même bigame sa fonction sacerdotale! Mais on pardonne, dites-vous, à la nécessité. Il n'y a point de nécessité pour une chose qu'on peut éviter. Ne soyez point bigame, et vous ne vous exposerez point à la nécessité d'exercer une fonction défendue aux bigames. Dieu nous veut tous tellement disposés, que nous puissions partout être propres aux fonctions de ses sacrements. Si les laïques n'observent point ces choses sur lesquelles on doit élire ses prêtres, comment pourra-t-on faire prêtres ceux qu'on choisit d'entre les laïques? »

Vous voyez que Tertullien est engagé par ses erreurs à soutenir que

1 *Not. Rig.* in cap. XI, p. 523. — 2. *De exhort. castit.*, cap. VII.

le laïque est prêtre en quelque manière, pour conclure que les secondes noces sont défendues aux laïques aussi bien qu'aux prêtres. Il cite d'abord l'Écriture, qui dit : *Il nous a faits tous rois et prêtres à Dieu.* Je crois que les protestants ne voudroient pas prendre ce passage à la lettre, puisqu'il établiroit autant la royauté que le sacerdoce de chaque particulier. Dès lors chaque homme, et même chaque femme, auroit, sans attendre le cas de nécessité, que l'Écriture ne marque point, la puissance des rois et celle des pasteurs ensemble pour son propre gouvernement.

Continuons. « Ce qui établit la différence entre le clergé et le peuple, c'est l'autorité de l'Église et l'honneur consacré de Dieu pour la séance du clergé. » Il marque deux choses qui établissent les ministres au-dessus du peuple : l'autorité, c'est-à-dire l'élection du corps de l'Église par laquelle on commence, et ensuite l'honneur consacré de Dieu, c'est-à-dire la consécration ou ordination divinement instituée, qui établit la séance ou prééminence des prêtres. « Là où il n'y a point de séance, » c'est-à-dire d'assemblée solennelle de l'ordre ecclésiastique, « là vous offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même. » Il est certain que le laïque n'est représenté là comme prêtre pour lui-même qu'en trois manières : premièrement, parce qu'il offre ; secondement, parce qu'il baptise ; troisièmement, parce que chacun vit de sa foi. Pour la foi dont chacun se nourrit, elle ne peut faire ici aucune difficulté, puisque nous convenons tous également que le fidèle privé de pasteurs doit vivre de sa foi, et se nourrir de la doctrine qu'il a reçue dans la vraie Église. Le baptême ne peut aussi nous arrêter, puisque l'Église catholique a toujours cru que les laïques peuvent baptiser. Toute la question tombe donc sur cet unique mot, *vous offrez.* Les protestants soutiennent qu'il s'agit là de ce que nous appelons la messe ou la consécration du pain, et nous soutenons qu'il n'en est pas question. Voyons de quel côté est la vraisemblance.

Tertullien parle-t-il de certains cas extrêmes qui n'arrivent presque jamais, et dans lesquels seulement les protestants soutiennent que les laïques ont le droit du sacerdoce ? Est-il question d'un peuple jeté par un naufrage dans une île déserte, sans aucun pasteur, ou de l'Église entière *tombée en ruine et en désolation*, qui ne peut être relevée que par des laïques extraordinairement suscités ? Non : cet auteur parle, à la vérité, d'un cas de nécessité, mais d'un cas qui arrive journellement. « Là où il n'y a point, dit-il, une séance de l'ordre ecclésiastique, vous offrez et vous baptisez, et vous y êtes prêtre pour vous-même. Où sont trois, là est l'Église, quoiqu'ils soient laïques. » Les protestants voudroient-ils qu'on crût que dès qu'il n'y a point de clergé séant en un lieu, les laïques peuvent y baptiser, y distribuer la cène et se servir de pasteurs à eux-mêmes ? voudroient-ils dire que partout où il y a trois laïques, là il y a une Église dressée, propre à administrer les sacrements ? Ils sont autant intéressés que nous à rejeter cette licence. Quand ils l'admettroient par esprit de contradiction contre nous, ils ne feroient que donner gain de cause aux indépendants, aux sociniens et aux anabaptistes, qui emploieront ce raisonnement pour renverser la subordi-

nation de la réforme. Selon les protestants, il n'y a jamais de nécessité extrême de baptiser ni de communier. Ce seroit donc sans aucune nécessité extrême que des laïques auroient baptisé et donné la cène du temps de Tertullien. Il n'y auroit eu qu'à attendre, si les prêtres étoient absents. Après tout, en ces temps-là tous les prêtres n'avoient point abandonné les provinces de l'empire : lors même que la persécution les écartoit, ils ne s'éloignoient guère de leurs églises, ils y revenoient souvent, ils y étoient presque toujours cachés, ils y mouroient enfin presque tous. Ce n'étoit donc point par une entière privation de pasteurs que les laïques offroient, mais c'est parce que les pasteurs étoient quelquefois absents aux jours d'assemblée. En voilà plus que les docteurs protestants n'en veulent; et ce plus doit bien les embarrasser. Voilà ce que les anabaptistes prétendent, s'il est vrai que la simple absence des pasteurs suffise pour donner aux laïques tout le droit et toute la fonction du prêtre, sans avoir besoin de l'attendre.

Mais observons encore les paroles de Tertullien. « Vous baptisez étant bigame; vous offrez étant bigame.... Dieu nous veut tous tellement disposés, que nous puissions partout être propres aux fonctions de ses sacrements. » Il ne s'agit point d'un cas rare et extrême; il s'agit d'une pratique actuelle et d'une coutume : *vous offrez*, etc. Il s'agit de ce qui pouvoit arriver tous les jours et en tous lieux : *que nous puissions partout être propres*, etc. Aussi Grotius, dans sa dissertation sur ces paroles de Tertullien, remarque qu'il ne s'agit pas d'une *opinion* particulière de cet auteur, mais d'une coutume des chrétiens de son temps. « Vous baptisez, vous offrez, dit-il, c'est-à-dire vous avez coutume de le faire. » S'il n'étoit question que d'imputer à Tertullien montaniste une opinion singulière et absurde, nous donnerions volontiers les mains; mais il s'agit d'une pratique de l'Église, dont on prétend qu'il est témoin. En vérité, y a-t-il quelque apparence que l'Église, en l'absence des prêtres, fît célébrer souvent les mystères par des bigames, elle qui les excluoit même à jamais de l'ordination, et qui rabaissoit au rang des laïques ceux qui avoient été ordonnés contre cette règle? N'y auroit-il pas eu d'autres laïques à préférer à ces bigames pour la fonction sacerdotale? Faut-il croire des choses si incroyables, plutôt que d'expliquer Tertullien par son propre langage, comme nous le ferons dans la suite?

Remarquons enfin combien cette nécessité de faire consacrer l'eucharistie par des laïques est chimérique. Les fidèles l'emportoient chez eux pour la manger tous les matins. C'est Tertullien même qui nous l'apprend, écrivant à sa femme. Dans les temps de persécution, où les assemblées étoient quelquefois difficiles, on emportoit le pain sacré dans les maisons, à pleines corbeilles, pour communier souvent. Saint Basile [1], rapportant la coutume qu'on avoit prise pendant les persécutions d'emporter chacun chez soi l'eucharistie, la justifie en remarquant qu'on la mettoit dans les mains des fidèles pour la mettre eux-mêmes dans leurs bouches. Qu'on en donne, dit-il, à chaque fidèle

1. Epist. XCIII, al. CCLXXXIX, *ad Cesar.*, t. III.

une seule parcelle pour la communion qui se fait dans l'assemblée, ou plusieurs parcelles pour les communions domestiques; c'est la même chose. Ainsi il n'y avoit point de nécessité de consacrer sans attendre la présence de quelque prêtre. Le pain sacré pouvoit se conserver entièrement sec pendant plusieurs années sans nul danger de corruption. Chacun le pouvoit faire durer aussi longtemps qu'il le vouloit; car on pouvoit en prendre chaque fois aussi peu qu'on le jugeoit à propos. Supposé même qu'on eût eu besoin de le renouveler sans pouvoir faire une grande assemblée, on sait que les pasteurs célébroient souvent les mystères pendant la nuit, dans des lieux souterrains ou dans certaines maisons sûres, et quelquefois même dans les prisons, avec peu de gens.

Saint Cyprien recommande comme une pratique commune que, pour n'augmenter pas la persécution, chaque prêtre aille célébrer les mystères pour les confesseurs, ne menant avec soi qu'un diacre [1]. Voilà la consécration qui se faisoit sans assemblée, par les prêtres mêmes. Quel est donc ce cas de nécessité imaginaire où tous les prêtres manquent? D'un lieu écarté ou souterrain on eût pu facilement envoyer l'eucharistie à tous les absents qui avoient consumé celle qu'ils avoient reçue. Un clerc, un simple laïque, un enfant même suffisoit pour la porter, selon la discipline de ces temps-là. L'exemple de Sérapion le montre évidemment. M. de La Roque convient qu'on envoyoit l'eucharistie en signe de communion, et saint Irénée nous apprend qu'on l'envoya de Rome jusqu'en Asie. Le pain est une chose si commune et si nécessaire, que le transport en doit être toujours libre. Pourquoi donc s'imaginer qu'il étoit assez souvent nécessaire de faire consacrer le pain par un laïque, et par un laïque bigame? Pour le baptême, il est vrai que, les anciens le croyant nécessaire comme nous le croyons, il pouvoit souvent arriver qu'il n'y eût qu'un bigame qui pût le donner à un enfant prêt à expirer. Voilà ce que Tertullien, dans ses exagérations, appelle *être prêtre*, c'est-à-dire faire une fonction qui n'est point absolument réservée au prêtre, mais qui lui est déférée pour conserver l'ordre, autant que les occasions le permettent. En un mot, la fonction de baptiser, quoique réservée au pasteur dans le cours ordinaire, ne tire pourtant point le laïque qui l'exerce quelquefois de l'état purement laïque. C'est ainsi que Tertullien le fait entendre dans son livre *Du baptême*. N'est-il pas naturel de croire que la fonction d'offrir, que Tertullien met avec celle de baptiser, étoit aussi, comme celle de baptiser sans solennité, une fonction convenable au simple laïque, et qui étoit réservée au prêtre pour les cas de solennité, quand on étoit libre de faire des assemblées? Enfin Tertullien même, sur lequel nous disputons, décide clairement pour nous lorsque, racontant sans passion la vraie discipline de l'Église, il montre qu'elle étoit précisément contraire à la coutume qu'on veut qu'il rapporte dans le passage contesté. Voici ses paroles : « Pour le sacrement de l'Eucharistie ordonné à tous, c'est-à-dire institué pour tous par le

2. Ep. v, *ed Baluz*. IV, p. 9.

Seigneur, et au temps du repas, et même dans nos assemblées de nuit, nous ne le prenons de la main d'aucun autre que de nos présidents ou pasteurs [1]. »

Si le laïque eût eu la puissance de consacrer, comme celle de baptiser, il n'eût point été nécessaire de distribuer le pain sacré avec tant de précaution pour prévenir les cas de nécessité. Le cas de nécessité auroit été lui-même un titre à chaque particulier pour consacrer l'eucharistie. Ce cas seroit arrivé souvent pendant les fréquentes absences des pasteurs causées par les persécutions. Les laïques, dans les prisons, auroient usé de leur droit, plutôt que d'exposer inutilement la vie des pasteurs qui venoient célébrer pour eux les mystères avec tant d'obstacles et de dangers. Toute l'antiquité auroit parlé souvent et clairement de cette puissance du laïque pour la consécration comme pour le baptême. Ce fait, que Grotius suppose, savoir, que partout où il n'y avoit point de séance de clergé, un laïque consacroit, est donc manifestement faux et impossible. Peut-on s'imaginer que Tertullien l'ait cru, lui qui voyoit nécessairement tous les jours le contraire? Peut-on penser qu'il l'ait soutenu en écrivant à des chrétiens, comme si c'eût été leur pratique ordinaire, quoiqu'ils ne le pratiquassent jamais? Ici nous parlons sans aucun intérêt; car l'autorité de Tertullien montaniste, bien loin d'appuyer une cause, ne pourroit que la déshonorer; mais c'est que dans le fond il est impossible qu'il ait pensé ce qu'on lui impute sur un fait de notoriété publique. Que faut-il donc croire de ce passage de Tertullien, puisque le sens des protestants est impossible? Voici ce qu'il y a, ce me semble, de plus apparent. Il est vrai que le mot d'*offrir*, dans le langage de ces premiers siècles, signifie souvent la célébration de l'eucharistie; mais il a aussi un autre sens. Tertullien, dans son traité *De la monogamie*, parle d'une femme qui *offrait tous les ans, le jour de la mort de son mari* [2]. Tous les savants conviennent que c'étoient des offrandes qu'elle présentoit. Mais, sans sortir du traité où est le passage que nous examinons, Tertullien n'y dit-il pas à un homme marié deux fois : Vous offrirez « pour deux femmes. » Et il s'explique aussitôt après : « Vous en ferez faire mention par le prêtre. » Il est donc manifeste, par les endroits que nous venons de rapporter qu'*offrir*, dans le langage de Tertullien, signifie souvent, non-seulement célébrer les mystères, mais encore faire des offrandes qui étoient présentées par le seul prêtre, et dont il *faisoit mention à l'autel*. Ce qu'on présentoit étoit du miel, du lait, des oiseaux, d'autres animaux et des légumes. Le troisième canon apostolique défend cet usage, et permet seulement l'offrande des épis nouveaux, de l'huile et de l'encens. Voilà donc le terme d'*offrir* qui est très-équivoque. Qui décidera pour le cas dont il est question? ce doit être la vraisemblance tirée des circonstances du passage.

Ne sait-on pas que Tertullien, depuis ses égarements, supposoit du ton le plus affirmatif les choses les plus excessives? C'est ainsi qu'il maintient contre le pape Zéphyrin, dans son traité *De la pudicité*,

1. *De corona*, cap. III. — 2. *De monogam.*, cap. X.

qu'on observoit alors à Rome une rigueur contre les pénitents, qui est clairement démentie par d'autres endroits de Tertullien même. C'est ainsi que dans son traité *De la monogamie*, il assure, contre la vérité certaine, que l'usage de l'Église avoit toujours été de condamner les secondes noces. Comment donc pourroit-on douter qu'un tel homme n'eût tourné les faits à son avantage? Le moins qu'on en peut croire, c'est qu'il a donné de grands noms aux faits dont il avoit besoin de se servir pour favoriser ses excès. Ce qu'il appelle donc *offrir* et se servir de *prêtre à soi-même*, c'est faire soi-même ses offrandes en l'absence des prêtres. En l'expliquant ainsi, nous ne le devinons pas. Nous l'expliquons naturellement lui-même par lui-même, puisqu'il a usé du terme d'*offrir*, en des endroits clairs, pour signifier faire des offrandes. Comme la fonction de présenter des offrandes et de les bénir solennellement appartenoit au pasteur, qui *en faisoit mention à l'autel*, il n'en falloit pas davantage à un esprit aussi ardent et aussi excessif que Tertullien, pour conclure que les laïques destinés à faire quelquefois certaines fonctions qui étoient ordinairement réservées aux prêtres, telles que le baptême et la présentation des offrandes, devoient être exempts, comme les prêtres, de la souillure des secondes noces. Peut-être même comprenoit-il en général, dans cette expression, l'usage que les fidèles avoient alors, à cause des persécutions, de distribuer entre eux la communion domestique. En ce sens, ils étoient prêtres pour eux-mêmes. Les fidèles qui offrent conjointement avec le prêtre, dans la célébration solennelle de l'eucharistie, doivent sans doute continuer d'offrir lorsqu'ils communient; car Jésus-Christ n'est jamais dans le sacrement que pour nous y servir de victime. Comme cette communion domestique étoit donc sans doute une offrande, il pouvoit encore se faire que dans une famille le père ou le plus âgé distribuât le pain sacré aux autres, comme le P. Peteau l'insinue. Le père faisoit en ce cas la fonction de diacre, qui étoit, selon le langage de saint Cyprien, *offrir;* car ce saint docteur parle ainsi : « La solennité étant achevée, comme le diacre commença à offrir le calice à ceux qui étoient présents [1]. » Mais le mot de sacrifier ou de consacrer, qui représenteroit ce que nous appelons messe, ne se trouve ici en aucun endroit. Cependant les mots mêmes de *sacrifier* et de *consacrer*, qui seroient bien plus décisifs que celui d'*offrir*, ne signifient pas toujours l'action réservée au prêtre. Saint Cyprien se sert du terme de sacrifice pour marquer les offrandes du peuple. « Vous venez, dit-il [2], sans sacrifice à la fête du Seigneur. » Saint Ambroise [3], faisant parler saint Laurent, diacre, à saint Sixte, le fait parler comme ayant consacré avec ce saint pape. Il est manifeste néanmoins que cette expression se réduit à dire qu'il l'avoit servi dans la célébration des mystères. A combien plus forte raison peut-on croire que Tertullien, bien plus exagérant que saint Cyprien et saint Ambroise, aura usé d'une manière équivoque du terme d'*offrir*, qui est beaucoup moins fort que ceux de *sacrifier* et de *consacrer!*

1. *De lapsis*, p. 189. — 2. *De opere et eleem.*, p. 242.
3. *De officiis min.*, lib. I, cap. XLI, n. 214, t. II.

On nous dira encore peut-être que ces deux termes, *baptiser* et *offrir*, étant mis ensemble, ont une force particulière; qu'il est vrai qu'*offrir*, étant seul, est équivoque, mais que joint à *baptiser*, il signifie toujours la consécration. Il suffit de répondre que Tertullien, ayant besoin d'éblouir le lecteur par les termes les plus outrés, a mis tout exprès le terme d'*offrir*, qui est équivoque et qui, dans le fait particulier, ne signifioit point la consécration, avec celui de *baptiser*, pour donner en gros, par ces deux termes joints, l'idée des principales fonctions des prêtres, qu'ils signifioient ordinairement. Cet excès d'expression est bien plus facile à croire d'un homme si excessif, que le fait impossible et incroyable que les protestants veulent qu'il ait supposé comme manifeste.

Enfin nos frères oseroient-ils opposer Tertullien qui, dans les endroits obscurs, ne dit rien pour eux, si on se donne la patience de l'examiner de près, à Tertullien qui, dans les endroits clairs et dans des ouvrages entiers, a pour but de décider en notre faveur? Oseront-ils opposer Tertullien montaniste à Tertullien défenseur de l'Église dans son livre *Des prescriptions?* Que nous dit-il dans ce livre révéré de tout le christianisme, où son glaive, comme saint Augustin le dit de saint Cyprien, a tranché par avance les hérésies de tous les siècles? Il nous assure que c'est le propre des hérétiques de vouloir *exciter la curiosité des fidèles*, et de dire sans cesse: *Cherchez dans les Écritures, et vous trouverez.* « Nous devons croire, dit-il [1], véritable et enseigné par le Seigneur ce qui est de l'ancienne tradition.... Si quelque hérésie se vante d'être apostolique, nous lui disons qu'elle aille chercher son origine, qu'elle examine l'ordre et la succession de ses évêques qui descendent de la source; qu'ils nous montrent des évêques établis par les apôtres dans l'épiscopat, et qui aient conservé chez eux cette semence apostolique. » Voilà la succession du ministère par laquelle Tertullien décide. Combien étoit-il éloigné de dire qu'il n'étoit pas question d'examiner la mission et la succession du ministère, puisque *deux ou trois faisoient une Église*, et que *chacun étoit prêtre pour soi-même!* Mais écoutons encore sa vraie doctrine. « Suivant la règle que l'Église a reçue des apôtres, les apôtres de Jésus-Christ, et Jésus-Christ de Dieu, il ne faut point admettre les hérétiques à disputer contre nous sur les Écritures, puisqu'ils n'ont point d'Écritures, et qu'elles ne leur appartiennent pas.... Ils n'ont aucun droit de se les approprier. Nous leur disons: « Qui êtes-vous? quand et d'où êtes-vous venus? que faites-« vous dans notre bien, vous qui n'êtes pas des nôtres? L'Écriture est « mon bien; j'en suis de temps immémorial en possession; je la possède « le premier; j'ai une origine assurée; je suis héritier des apôtres [2]. » C'est ce qui a fait dire à M. Jurieu que saint Cyprien tenoit de Tertullien son *opinion cruelle* sur l'unité de l'Église. Voilà donc, de son propre aveu, Tertullien qui, bien loin de donner les clefs aux laïques pour se conduire eux-mêmes dans les besoins, ne veut pas même écouter, sur la doctrine des Écritures, quiconque n'est pas dans la parfaite

1. *De præscript.*, cap. XXI, XXXII. — 2. *Ibid.*, cap. XXXVII.

unité de foi sous le ministère successif qui vient des apôtres sans interruption.

Enfin, quand même Tertullien auroit dit ce que les protestants lui font dire, ils n'auroient pour eux que Tertullien contraire à lui-même, et tombé de sa première sagesse jusqu'aux plus monstrueuses visions; ils n'auroient point la consolation d'avoir pour eux un homme qui fût dans la communion de toutes les anciennes Églises du christianisme : ainsi ils n'en auroient pas moins contre eux la tradition universelle. Mais cet avantage même, si misérable et si indigne de leur être envié, ne leur reste pas, comme nous venons de le voir.

CHAP. XI. — *Des endroits où saint Augustin a parlé des clefs données au peuple.*

M. Jurieu prétend trouver dans saint Augustin que les clefs appartiennent au peuple; et il cite divers endroits de ce Père qu'il croit décisifs. Nous allons voir qu'il n'en peut rien conclure.

Saint Augustin, dans son *Traité sur saint Jean*, parle ainsi de saint Pierre et de Judas[1] : « Un méchant représente le corps des méchants comme Pierre le corps des bons; car si la figure de l'Église n'étoit pas dans la personne de Pierre, le Seigneur ne lui diroit pas : « Je te donnerai les clefs, » etc....; car lorsque l'Église excommunie, l'excommunié est lié dans le ciel.... Si donc cela se fait dans l'Église, Pierre, quand il a reçu les clefs, a représenté la sainte Église. Si, dans la personne de Pierre les bons qui sont dans l'Église ont été représentés, les méchants qui sont dans l'Église ont été représentés dans la personne de Judas. »

Le but de saint Augustin est de montrer que quand Jésus-Christ dit : *Vous ne m'aurez pas toujours*, il parle à tous les méchants en la personne de Judas, comme il parle à tous les bons en la personne de saint Pierre quand il dit : *Je te donnerai les clefs*, etc. Ainsi saint Augustin suppose, dans sa comparaison, que les clefs ont été données non-seulement à saint Pierre, mais encore à toute l'Église, et dans l'Église au corps des bons représentés par cet apôtre. Il parle encore dans le même sens sur le psaume CVIII, où il dit que ce qui a été dit à Pierre : « Je te donnerai, etc., » a été dit à toute l'Église qu'il représentoit, comme ce qui est dit dans un psaume à Judas est dit à toute la société des méchants[2]. C'est toujours la même comparaison. M. Jurieu nous cite encore le traité CXXIV de ce Père *sur saint Jean*, où il dit : « L'Église qui est fondée en Jésus-Christ a reçu en Pierre les clefs du royaume du ciel, c'est-à-dire la puissance de lier et de délier les péchés[3]. » Enfin M. Jurieu rapporte que saint Augustin, dans le septième livre du *Baptême*, a dit « que l'Église, qui est la maison de Dieu, a reçu les clefs et la puissance de lier et de délier, et que c'est d'elle qu'il est dit : « Si quelqu'un ne l'écoute lorsqu'elle reprend et qu'elle cor-

1. *In Joan. Ev.*, tract. L, n. 12, t. III, part. II.
2. *Enarr. in Ps.* CVIII, n. 1, t. IV. — 3. *In Joan. Ev.*, tract. CXXIV, n. 5.

« rige, qu'il soit estimé comme un païen et un péager [1]. » Il y a quelques autres passages de saint Augustin où, parlant de l'Église, qui est la colombe, il dit que Dieu accorde toutes les grâces qui soutiennent le corps de l'Église à la voix de la colombe, c'est-à-dire au gémissement secret des bonnes âmes.

Tous ces passages ne disent que ce que nous disons tous les jours. Les clefs n'ont pas été données à la seule personne de saint Pierre, elles ont été données à tous les pasteurs de tous les siècles qu'il représentoit; elles ont été données même à tout le corps de l'Église. S'ensuit-il de là que tout fidèle puisse user des clefs et s'ériger en pasteur? M. Jurieu n'a garde de le dire. C'est donc nécessairement avec restriction, et dans un certain sens qui a besoin d'être expliqué, qu'il est vrai de dire que Jésus-Christ a donné les clefs à toute l'Église. Si ces paroles devoient être prises à la rigueur de la lettre, et sans aucune restriction, tous les fidèles, sans distinction, auroient également les clefs; chacun les auroit, non-seulement pour les confier à un pasteur, mais encore pour les exercer soi-même. On voit donc bien que, selon les protestants mêmes, ces paroles ne peuvent souffrir toute l'étendue du sens littéral, qu'elles ont besoin d'être expliquées, et que les clefs données à tout le corps de l'Église sont données inégalement aux particuliers. Selon les protestants, les clefs données à tout le corps sont données au peuple, afin qu'il les confie à des pasteurs; et aux pasteurs, afin qu'ils en exercent le ministère. Selon nous, les clefs données à tout le corps de l'Église sont données aux fidèles, afin qu'ils en reçoivent l'effet salutaire; et aux pasteurs, afin qu'ils en usent pour le salut des peuples. Ainsi ces paroles ne peuvent être prises dans un sens absolu, selon toute la rigueur de la lettre, non plus par les protestants que par nous. Il est naturel et ordinaire de dire qu'une chose est donnée à ceux en faveur de qui elle est donnée. C'est ainsi qu'on dit tous les jours que Jésus-Christ a donné les sacrements aux fidèles. Ce n'est pourtant pas à eux qu'il les a directement et immédiatement confiés, puisque les protestants croient qu'ils ne peuvent être administrés que par les pasteurs. Mais comme ils sont institués pour les fidèles, on dit fort naturellement qu'ils leur appartiennent. Il en est de même du ministère que des sacrements administrés. Nous disons tous les jours, nous qui croyons que le peuple n'a aucune puissance de faire des pasteurs : « Le peuple juif avoit un ministère et des cérémonies. » Nous disons encore souvent : « Le peuple chrétien a reçu un sacerdoce plus parfait. » Cette manière de parler marque seulement que le ministère est dans le corps de l'Église pour le peuple fidèle, sans expliquer à qui il appartient d'en disposer. C'est ainsi que nous disons : « La nation françoise a ses rois et son autorité souveraine, » c'est-à-dire qu'elle est gouvernée par cette autorité, dont elle ne dispose point; car cette souveraineté est héréditaire. Il est certain que dans l'Église tout est pour les fidèles et, parmi les fidèles, pour les élus. La question n'est pas de

1. *De bapt.* lib. VII, cap. LI, n. 99, t. IX.

savoir si le ministère est à eux. On sait bien que Dieu ne fait rien que pour eux, que Jésus-Christ n'institue rien qu'en leur faveur et pour leur usage, que tout est à eux, non-seulement le ministère, mais les ministres mêmes. « Tout est à vous, disoit saint Paul[1], Apollo, Céphas, etc. » Dieu a donné à son Église le ministère et les ministres, les clefs et ceux qui en sont les dépositaires : « il a donné des prophètes et des apôtres, des pasteurs et des docteurs[2]. » Tout cela appartient à l'Église et est renfermé en elle; tout cela est donné au peuple et lui appartient en propriété pour son usage. Il n'y a rien ni sur la terre ni dans le ciel qui n'appartienne aux enfants de Dieu : mais il est question de savoir si ce qui leur est donné, et qui leur appartient par le titre de l'élection éternelle, est dans leurs mains pour en disposer; car une chose peut être à nous, sans que nous ayons droit de la conférer à qui il nous plaît. Il y a le droit d'usage et le droit de dispensation. Le peuple, en tant que peuple, a le droit d'usage pour le ministère; car le ministère n'est institué que pour lui. Les pasteurs, au contraire, en tant que pasteurs, ont le droit de dispensation et non celui d'usage; car, en tant que pasteurs, ils doivent exercer le ministère et le conférer à leurs successeurs. Le corps de l'Église, composé de pasteurs et de peuples, renferme dans son tout la propriété du ministère en tout sens. Et c'est ainsi que saint Augustin a dit que les clefs avoient été données à l'Église. Elles ont été données à ce tout, c'est-à-dire aux pasteurs pour les exercer et les confier à leurs successeurs, et au peuple pour en recevoir l'administration salutaire, comme on dit que Dieu a donné les remèdes au genre humain. Il les a donnés aux médecins pour les appliquer selon les besoins, et au reste des hommes pour être guéris par cette application. Les endroits où saint Augustin parle comme nous venons de voir, regardent les donatistes. Il veut seulement leur montrer que les sacrements, quoiqu'ils se trouvent dans toute leur validité chez les méchants, n'appartiennent néanmoins qu'aux bons, et que c'est la véritable Église des élus qui enfante par le baptême jusque dans les sociétés impies et schismatiques qui la condamnent. Par la société des élus à qui appartiennent les sacrements administrés chez les impies, il désigne l'Église catholique, mère de tous les élus.

Sérieusement M. Jurieu a-t-il pu croire que des auteurs catholiques, comme Tostat et d'autres, aient enseigné dans un autre sens que les clefs ont été données à l'Église ? On peut juger du sens de saint Augustin par celui de ces auteurs catholiques, auxquels M. Jurieu impute pareillement de croire que le ministère des clefs appartient au peuple, et qu'il a droit d'en disposer. Ces auteurs ont pu *penser tout au plus* que les clefs, avec la parole et les sacrements, ont été données d'abord au corps universel de l'Église, afin que les clefs fussent exercées, la parole et les sacrements dispensés par les membres de ce corps qui seroient ordonnés pasteurs. Mais, encore une fois, comment peut-on s'imaginer que l'Église catholique ait souffert, sans user d'aucune censure, que quelques-uns de ses docteurs aient soutenu que le peuple a

1. *I Cor.*, III, 22. — 2. *Ephes.*, IV, 11.

le droit de faire ses pasteurs, ce qui est renverser toute l'autorité de cette Église, et faire triompher la protestante? Si Richer a dit que les clefs sont radicalement dans le corps de l'Église pour être administrées par les pasteurs, il a prétendu seulement que les clefs sont dans le corps de l'Église comme la vue est radicalement dans le corps humain, quoiqu'elle ne puisse être exercée que par les yeux. C'est ainsi qu'il s'est expliqué lui-même pour prévenir l'objection des protestants. Quoiqu'il suppose donc que les clefs sont radicalement dans le corps de l'Église comme les sensations dans le corps humain, il ne s'ensuit pas de cette comparaison que le peuple puisse faire des pasteurs : tout au contraire, il ne le peut non plus que le corps humain ne sauroit se faire de nouveaux yeux et de nouvelles oreilles. C'est par la vie, dont il est la source et la racine, que ces organes exercent leurs sensations. Mais il ne peut par lui-même organiser aucun de ses membres; il ne peut que se servir de ceux qui sont déjà organisés. De même le corps de l'Église, quoiqu'il soit la racine de la vie qui anime ses pasteurs comme ses organes, ne peut s'en faire de nouveaux; il ne peut que se servir de ceux que le Saint-Esprit aura formés par une légitime imposition des mains. On voit bien que cette manière de parler, quoique forcée, n'a rien de commun avec la doctrine des protestants. De plus, la faculté de théologie de Paris n'a jamais voulu l'approuver. Si M. Jurieu insiste encore après l'éclaircissement par lequel nous venons de montrer le sens naturel des paroles de saint Augustin, voici ce qui me reste à lui dire pour trancher sa difficulté. Il est constant que les clefs dont parle saint Augustin ne sont pas seulement celles que les pasteurs exercent dans tous les siècles, mais encore celles que les apôtres ont reçues de Jésus-Christ, et qu'ils ont transmises à leurs successeurs; car il n'y a point deux sortes de clefs. Il n'y a que celles que Jésus-Christ donna à saint Pierre et, en sa personne, à tous les autres pasteurs. Les clefs que les apôtres reçurent appartenoient donc au peuple fidèle, à la société des bons; et saint Pierre, qui les reçut, représentoit toute cette société à laquelle les clefs étoient données. Ainsi voilà les clefs et le ministère des apôtres qui appartiennent au peuple. S'ensuit-il que le peuple pût disposer de l'apostolat, et qu'il eût aucune puissance de dégrader des apôtres ou d'en ériger de nouveaux? Non, sans doute. Les docteurs protestants reconnoissent que le ministère des apôtres venoit de Dieu, et non des hommes; qu'ils ne tenoient point leur puissance du peuple, mais qu'au contraire ils avoient sur le peuple une puissance établie indépendamment de tout homme. Il est vrai que ces docteurs ajoutent que cette puissance a fini avec le ministère personnel des apôtres, et que leurs successeurs n'ont eu qu'une puissance empruntée du peuple. Mais enfin les voilà obligés à expliquer saint Augustin comme nous l'expliquons sur les clefs. Ces mêmes clefs que les apôtres reçurent, et qu'ils ont transmises à leurs successeurs, sont celles dont saint Augustin dit qu'elles appartiennent au peuple; car il assure que saint Pierre, en les recevant, représentoit le peuple même. Pendant qu'elles étoient actuellement entre les mains des apôtres, elles appartenoient donc au peuple, et néanmoins le peuple n'avoit aucun droit de les

transporter en d'autres mains que celles des apôtres. Il ne faut donc pas que M. Jurieu conclue que le peuple peut maintenant disposer des clefs à cause qu'elles lui appartiennent, puisque ces mêmes clefs appartenoient également au peuple du temps des apôtres, et qu'il n'en avoit pourtant pas la disposition. Il faut par nécessité que cet auteur avoue que les clefs étant données pour le peuple, c'est-à-dire pour lui ouvrir le ciel, elles lui appartenoient comme un instrument de son salut. Mais le ministère ou exercice de ces clefs étoit, en la personne des apôtres, indépendant du peuple, en faveur de qui Jésus-Christ l'avoit institué. Ce que M. Jurieu ne peut donc éviter de dire pour expliquer saint Augustin par rapport au temps des apôtres, nous n'aurons qu'à le lui répéter mot à mot pour la suite des siècles. Peut-on expliquer plus naturellement des passages qu'on nous objecte, que de les expliquer pour tous les temps comme ceux qui nous les objectent sont obligés eux-mêmes de les expliquer pour certains temps particuliers ? N'est-il pas même plus simple et plus naturel de rendre cette explication générale et uniforme, que de vouloir qu'elle soit tantôt bonne et nécessaire, et tantôt absurde ?

Nous avons la même remarque à faire sur le sacerdoce d'Aaron. Sans doute ce ministère appartenoit au peuple juif, comme le ministère évangélique appartient au peuple chrétien. Il faut avouer néanmoins qu'il n'étoit pas à la disposition du peuple. Il étoit attaché, par l'institution divine, à la succession charnelle d'une famille. Que M. Jurieu explique cette institution comme il lui plaira, il faut toujours qu'il avoue que le peuple juif n'avoit aucune puissance de transférer ce ministère, quoiqu'il lui appartînt.

Ce que nous avons vu de saint Augustin sur les schismes et sur l'ordination des ministres, qui est un sacrement semblable au baptême, montre évidemment qu'il n'a pu penser, comme les protestants, que les clefs sont à la disposition du peuple. Sa dispute contre les donatistes, bien loin d'être la gloire de l'Église et le triomphe de la vérité, seroit un prodige d'extravagantes contradictions. Un seul mot l'auroit confondu, et toute l'Église avec lui. Les donatistes lui auroient dit : « Notre peuple étoit, selon vous, en plein droit de transférer le ministère sans ordination; à plus forte raison a-t-il pu perpétuer l'ancienne ordination dans la confédération qu'il a formée pour vivre dans une discipline plus pure et plus exacte. »

Ainsi nous expliquons quelques passages de saint Augustin pour tous les temps, comme M. Jurieu est obligé de les expliquer pour un certain temps; et nous les expliquons naturellement par les principes fondamentaux de toute la doctrine de saint Augustin même, au lieu que M. Jurieu impute à ce Père de s'être contredit comme un insensé.

CHAP. XII. — *De l'exemple des prêtres de l'ancienne loi.*

Il est temps d'examiner les exemples que M. Jurieu cite pour montrer qu'il y a eu des pasteurs sans ordination. Il soutient que le peuple de Dieu ayant toujours donné aux chefs des familles la commission de sacrifier pour tous, ils donnèrent ensuite à Dieu, en sortant d'Égypte, la tribu de Lévi, à la place des premiers-nés. Mais il auroit dû observer que Dieu dit expressément à Moïse : « J'ai pris les Lévites d'entre les enfants d'Israel pour tout premier-né[1]. » Et encore : « Iceux me sont du tout donnés d'entre les enfants d'Israel. Je les ai pris pour moi, au lieu de.... tous les premiers-nés[2]. » Si le peuple les donne, c'est qu'il consent à l'ordre de Dieu qui les demande, qui les prend, et qui décide par sa vocation expresse. Pour les premiers-nés qui avoient été sacrificateurs jusqu'à Moïse, nous savons qu'ils l'étoient, sans savoir comment. Il paroît seulement que Dieu autorisoit leur sacrificature, et nos frères ne sauroient prouver qu'elle leur avoit été donnée par le peuple seul, sans aucune destination expresse de Dieu. Hâtons-nous d'examiner ce que M. Jurieu soutient touchant les Lévites. « La génération charnelle, dit-il, faisoit tout dans l'ancien sacerdoce; et par conséquent la consécration et l'ordination ne faisoient rien ou ne faisoient que fort peu de chose. » Dire que *l'ordination ne faisoit rien ou fort peu de chose*, est une manière de parler bien vague et bien incertaine. Mais encore, comment prouve-t-il que l'ordination *faisoit peu de chose*[3] ? Il le suppose, sans se mettre en peine de le prouver. Voici pourtant une espèce de preuve qu'il tâche d'insinuer. « Ces cérémonies, dit-il, dans la suite, s'observoient quand on le pouvoit, mais on omettoit sans scrupule celles qu'il étoit impossible de pratiquer, par exemple l'onction, qui étoit la principale cérémonie du second temple, parce qu'on n'avoit plus de cette huile consacrée composée par Moïse, et que les Juifs ne se crurent pas assez autorisés pour en faire d'autre. » J'avoue que je ne sais point où est-ce que M. Jurieu a trouvé ce fait qu'il avance. Je ne connois point d'endroit de l'Écriture où il soit rapporté. Je n'ai pu le trouver dans Josèphe, seul historien digne de foi sur ces matières. Peut-être est-ce sur le témoignage de quelque rabbin, que M. Jurieu parle. Mais c'est un témoignage d'une autorité trop douteuse; et peut-être est-ce aussi par cette raison qu'il a supposé le fait, sans oser citer ses témoins. Mais quand ce fait seroit véritable, qu'en pourroit-on conclure pour l'inutilité de l'ordination ? l'onction étoit-elle la seule cérémonie ? n'y avoit-il pas la cérémonie de revêtir solennellement les prêtres de leurs habits, de leur faire mettre les mains sur la tête des victimes, de mettre du sang des victimes à l'oreille droite, au pouce de la main droite et du pied droit de ceux qu'on ordonnoit, de leur mettre en main la chair des victimes, avec les pains sacrés; enfin d'arroser du sang des victimes leurs personnes et leurs habits ? Ainsi, quand même la tradition et la nécessité auroient persuadé aux Juifs que l'onction n'étoit pas essentielle à l'ordination

1. *Num.*, III, 12. — 2. *Ibid.*, VIII, 16. — 3. *Syst.*, p. 585.

de leurs prêtres, et qu'ils auroient pu la pouvoir omettre lorsque l'huile destinée à cet usage leur manquoit absolument, l'ordination auroit été néanmoins essentielle au sacerdoce, et elle auroit consisté dans les autres cérémonies que Dieu avoit prescrites. Mais pourquoi conclure comme fait M. Jurieu? « Si dans quelques circonstances de temps, dit-il, on n'avoit pu avoir de bêtes pour faire la cérémonie du sacrifice d'inauguration, l'héritier du souverain sacerdoce n'auroit pas laissé de se porter pour souverain sacrificateur. » A entendre une décision si ferme, on croiroit que M. Jurieu sait, par des témoignages authentiques, que le corps de la synagogue avoit prononcé avant lui cette décision. Pour moi, qui ne veux point deviner, je me contente de dire que ce n'est point sur des conjectures, pour des cas qui ne sont jamais arrivés, qu'il faut décider. Il faudroit savoir quelle étoit la tradition sur ce sacrifice, pour savoir s'il étoit essentiel à la consécration des prêtres, ou non. Mais enfin tout cela ne va point à prouver qu'on pût omettre entièrement la cérémonie de consacrer les prêtres. Quoiqu'ils fussent désignés par la génération charnelle, il se s'ensuit pas que la consécration ne fût point nécessaire. Parmi nous, outre l'élection et la désignation des prêtres et des évêques, il faut encore une consécration. Qui a dit à M. Jurieu que les Juifs ne raisonnoient pas sur la succession charnelle comme nous raisonnons sur les élections et sur les nominations qui désignent des évêques? Enfin, quand même la génération charnelle auroit tout fait pour le sacerdoce dans l'ancienne loi, et que la consécration n'eût été qu'une simple cérémonie (chose dont M. Jurieu ne donnera jamais ombre de preuve), qu'auroit-il gagné? Quand on supposeroit que tous les enfants d'Aaron naissoient prêtres de cette alliance charnelle et typique sans avoir besoin d'aucune cérémonie, cette doctrine, tout insoutenable qu'elle est, prouveroit seulement que la chair faisoit tout dans une alliance charnelle où Dieu avoit attaché formellement par sa loi le sacerdoce à la naissance. S'ensuivroit-il que dans l'alliance spirituelle et véritable, où l'Écriture n'attache jamais le sacerdoce qu'à l'imposition des mains des pasteurs, on puisse devenir pasteur sans cette imposition des mains?

M. Jurieu ne se contente pas d'avoir voulu deviner ce qui n'est ni dans l'Écriture ni dans la tradition pour le sacrifice d'inauguration chez les Juifs; il veut encore supposer que « le peuple juif, par l'ordre de Dieu, avoit remis le droit de la sacrificature à la famille d'Aaron et à la tribu de Lévi[1]. » C'est pourquoi il conclut en ces termes avec la même certitude que s'il l'avoit lu dans la loi : « Aussi est-il indubitable que si dans la famille d'Aaron la race masculine fût venue à manquer, le peuple seroit rentré en possession de son droit. » Mais où est donc cette cession de la sacrificature faite par le peuple, que M. Jurieu nous cite avec tant d'assurance? Dieu avoit-il besoin de cette cession pour faire des prêtres? Le sacrifice ne lui appartenoit-il pas plus qu'au peuple? Puisque c'étoit son culte, n'étoit-ce pas à lui qu'il appartenoit d'en confier les fonctions à ceux qu'il en vouloit honorer?

[1] *Syst.*, p. 585 et 586.

Pourquoi donc ces détours forcés? pourquoi dire que Dieu a commandé au peuple de confier la sacrificature aux enfants d'Aaron, quoique ce commandement ne se trouve ni écrit ni insinué en aucun lieu? et pourquoi ne dire pas naturellement comme nous, selon l'Écriture, que Dieu a confié les fonctions de son culte à ceux qu'il a choisis lui-même? « Nul ne donne à soi-même l'honneur du sacerdoce; mais c'est celui qui est appelé de Dieu, comme Aaron[1]. » Saint Paul ne dit pas, *c'est celui qui* est appelé des hommes pour exercer leur droit par le commandement de Dieu; mais absolument et immédiatement, *qui est appelé de Dieu.*

Je ne m'étonne pas que M. Jurieu ait eu recours à une explication si éloignée de toute preuve. Il a senti qu'il en avoit besoin; il lui a paru trop dangereux de reconnoître que le peuple juif n'avoit aucun droit de disposer de son ministère, quoique ce ministère fût pour ce peuple. Cet exemple est trop fort pour le ministère nouveau; l'ancien, qui n'étoit qu'une ombre de la vérité, a demandé une vocation immédiatement divine : et nous croirions que le ministère de Jésus-Christ ne seroit qu'une simple commission du peuple, que chaque confédération, selon sa police, pourroit donner et révoquer à son gré? De telles idées font horreur. M. Jurieu tâche de les adoucir en disant que « le peuple juif, par l'ordre de Dieu, avoit remis le droit de sacrificature à la famille d'Aaron. » Mais comme il sent aussi qu'il est plus facile de supposer la chose d'un ton de confiance pour les gens qui le croient sur sa parole, que de la prouver, il emploie en cette occasion les termes les plus affirmatifs. » Aussi est-il indubitable, dit-il, que si dans la famille d'Aaron la race masculine fût venue à manquer, le peuple seroit rentré en possession de son droit. » Pourquoi chercher des cas que Dieu avoit prévu qui n'arriveroient jamais? Si cette défaillance de la race masculine d'Aaron eût dû arriver, Dieu l'auroit prévue, et auroit marqué ce qu'il auroit fallu faire en ce cas pour perpétuer le sacerdoce. Supposé même que Dieu n'eût pas voulu le marquer expressément d'abord dans la loi et dès l'institution du sacerdoce, il auroit dans le temps du besoin suscité des hommes pleins de son esprit qui n'auroient pas décidé d'eux-mêmes, comme M. Jurieu le fait quand il dit: « Aussi est-il indubitable que le peuple seroit rentré dans son droit. » Il auroit suscité des hommes qui l'auroient consulté, et qui auroient attendu sa révélation sur ces cas indécis par la loi, comme Moïse consulta Dieu sur l'héritage des filles de Salphaad, sur l'homme qui amassoit du bois au jour du sabbat; et sur plusieurs autres questions, touchant lesquelles il n'y avoit rien d'écrit. Quoiqu'elles fussent moins importantes que celle du sacerdoce ne l'eût été, Moïse ne crut pas pouvoir dire : *Il est indubitable.* Au contraire, il douta humblement, et attendit la décision expresse d'en haut.

Si M. Jurieu veut encore revenir à ses premiers-nés qui offroient les sacrifices avant la loi de Moïse, deux choses doivent l'arrêter : l'une, qu'il y a une extrême différence entre le culte de la loi de nature, où

1. *Hebr.*, v, 4.

les familles étoient libres d'offrir une portion de leurs biens à Dieu par les mains de leur chef, auquel ils appartenoient, et un culte public que Dieu institue dans une loi écrite. Ce que les hommes font d'eux-mêmes peut être fait comme ils le jugent convenable ; mais ce que Dieu institue solennellement dépend uniquement de son institution, et ne dépend point du choix des hommes : tout ce qui leur reste à faire, c'est d'obéir sans raisonner, et de n'outrepasser jamais le pouvoir que l'institution leur accorde.

L'autre remarque à faire est que si les aînés des familles étoient sacrificateurs sous la loi de nature, M. Jurieu n'est point en droit de supposer que cette disposition si sage et si digne de Dieu ne venoit pas de lui. Sans doute dans ces temps où les visions célestes étoient si communes parmi les justes, Dieu avoit fait voir qu'il approuvoit ce culte; et ce n'est point à nous à en donner des preuves, comme nous en demandons à M. Jurieu de ce qu'il avance : car, quoique nous ayons raison de lui demander des preuves littérales de ce qu'il attribue à la loi écrite par Moïse, il auroit tort de nous demander quelque chose d'écrit pour les circonstances du culte sous la loi de nature, qui n'a jamais été écrite. Enfin il est certain que le détail du culte pratiqué sous cette loi de nature n'étant ni écrit ni connu à notre siècle, M. Jurieu ne peut en tirer aucun avantage.

Pour les prophètes dont les protestants nous opposent le ministère, nous répondons que plusieurs d'entre eux étoient lévites ou prêtres, comme Samuel et Jérémie; et que ceux qui ne l'étoient pas, prouvoient leur ministère extraordinaire par l'accomplissement de leurs prophéties et par leurs miracles. La règle qu'ils donnoient eux-mêmes pour connoître les vrais prophètes, étoit de voir si leurs prédictions s'accomplissoient. Leurs œuvres toutes divines rendoient témoignage d'eux.

Mais quoiqu'ils eussent une mission si miraculeusement autorisée, ils n'étoient pourtant donnés au peuple que pour l'exhorter et le consoler. Le ministère ordinaire n'étoit point interrompu. Jamais ils n'entreprenoient de le redresser en faisant de nouveaux prêtres; jamais ils ne songèrent à combattre la doctrine que la synagogue enseignoit alors. Ils condamnèrent seulement, de concert avec elle, l'idolâtrie et les autres égarements où beaucoup de particuliers tomboient contre leur propre foi. Que les réformateurs protestants nous montrent une mission aussi miraculeuse que celle des prophètes. Encore faudra-t-il qu'ils se contentent, comme eux, de travailler simplement à la réformation des abus, des vices et des erreurs des particuliers, sans contredire le corps de l'Église sur les points de foi, et sans changer l'ancien ministère.

M. Jurieu compte encore un exemple qui nous est contraire : celui de Jésus-Christ et de ses apôtres, qui, n'ayant point reçu l'ordination judaïque, prêchoient dans les synagogues sans que le peuple juif, si cérémonieux, s'y opposât. Mais que veut-il prouver par là ? que les Juifs croyoient que tout particulier pouvoit s'ériger en pasteur au préjudice du ministère ordinaire ? Il n'oseroit leur imputer cette doctrine. Il doit donc reconnoître que c'étoit quelque autre raison qui faisoit qu'on écoutoit Jésus-Christ et ses apôtres dans les synagogues. Pour Jésus-

Christ, ses miracles le faisoient regarder comme un prophète. « Un grand prophète, disoient-ils[1], s'est élevé parmi nous. » Pour les apôtres, nous ne voyons pas qu'on leur ait indifféremment déféré la parole. Saint Paul et saint Barnabé, qu'on laisse parler[2], avoient quelque chose de particulier. L'un étoit lévite; l'autre, nourri aux pieds de Gamatiel, s'étoit acquis une grande autorité dans les synagogues, et pouvoit même être docteur de la loi. Tout cela entre dans la mission ordinaire. Mais n'est-il pas naturel de croire que quand il n'étoit question que de chercher le sens de l'Écriture ou de s'édifier les uns les autres par quelque exhortation, le grand prêtre ou le président de la synagogue invitoit les personnes éclairées, surtout les étrangers, à communiquer à l'assemblée ce qui les édifioit ? Quel rapport avoit cette fonction de charité avec le ministère sacerdotal ? Cet usage convenoit fort aux apôtres, dont les miracles et les vertus ne montroient rien que de prophétique et d'extraordinaire. Les peuples en étoient frappés. Les prêtres et les docteurs même vouloient les examiner et les éprouver jusques à ce que la synagogue les eût absolument rejetés. Mais enfin la liberté qu'on leur donna de parler pour savoir s'ils étoient de vrais prophètes extraordinairement suscités, ne peut montrer qu'on déférât le ministère de la parole, et moins encore celui du sacrifice, à tous ceux qui entreprenoient l'exercice du ministère sacré.

CHAP. XIII. — *Des exemples de l'Histoire ecclésiastique.*

M. Jurieu nous objecte qu'à la naissance de l'Église les disciples dispersés « alloient çà et là annonçant la parole de Dieu. Il n'y a pas d'apparence, ajoute-t-il, que tous ces dispersés eussent reçu l'ordination. » Remarquez que l'histoire sacrée fait seulement entendre que cette dispersion servit à répandre l'Évangile, parce que les dispersés le publièrent. Elle ne dit pas que tous l'annoncèrent : il suffit qu'un grand nombre d'entre eux l'ait fait. Et comment M. Jurieu sait-il que tous ceux qui le firent n'étoient point ordonnés ? Si on dispersoit maintenant dans des pays infidèles les peuples catholiques qui composent nos Églises, sans doute nos chrétiens dispersés annonceroient çà et là Jésus-Christ : mais s'ensuit-il que le peuple usurperoit la fonction de nos pasteurs ? Non. Cette expression seroit véritable dans toute la rigueur de la lettre, pourvu que nos pasteurs, dispersés avec leurs peuples, prêchassent l'Évangile dans les nations infidèles où ils seroient réfugiés. On dit communément : « Les catholiques disent la messe tous les jours. » Il ne s'ensuit pas que tous les catholiques la disent; cette expression signifie seulement qu'elle est dite tous les jours chez les catholiques par ceux qui sont prêtres. De plus, comment peut-on nous objecter ce qui est conforme à nos principes et à notre usage le plus vulgaire ? Selon ces principes et cet usage, les simples laïques ont pu annoncer la parole de Dieu dans les lieux où ils se réfugioient. Il ne faut point être pasteur parmi nous pour catéchiser; des laïques et même des femmes

1. *Luc.*, VII, 16. — 2. *Act.*, XIII, 15.

le font tous les jours. On peut encore insinuer la religion dans des conversations familières; mais ce qui demande, selon nous, l'imposition des mains, c'est la prédication solennelle de l'Évangile dans la célébration des mystères, comme les anciens pasteurs la pratiquoient : c'est le ministère de la parole joint à l'administration des sacrements. Ce ministère, composé de toutes ses fonctions, étoit-il exercé par les chrétiens dispersés dont parle M. Jurieu? Demandons-le à M. Jurieu lui-même. « Nous ne savons, dit-il, s'ils administrèrent des sacrements. Peut-être ne le firent-ils pas. » Puisqu'il n'en sait rien, pourquoi donc ose-t-il opposer des faits si vagues et si incertains, selon lui-même, à des preuves si précises et si convaincantes que nous donnons de notre doctrine? Après cela, M. Jurieu n'allègue plus contre nous que les exemples tirés du sixième livre de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Voici le premier fait qui y est rapporté. C'est Origène dont il est question. «*Mais comme alors*, dit l'historien[1], *il demeuroit à Alexandrie, il vint* un homme de la profession militaire qui rendit, de la part d'un prince arabe, des lettres à Démétrius, évêque de ce diocèse, et à celui qui étoit alors président de l'Égypte. Il demandoit qu'on lui envoyât Origène en grande diligence, pour lui communiquer sa doctrine. C'est pourquoi Origène, étant envoyé par eux, alla en Arabie. Peu de temps après, ayant achevé ce qui faisoit le sujet de son voyage, il revint à Alexandrie. » Remarquez qu'Origène tenoit en ce temps-là une fameuse école pour le christianisme, où il instruisoit les païens, et surtout les philosophes qui vouloient connoître nos mystères. Il se servoit des arts et des sciences des Grecs pour faire entendre les saintes lettres, et pour mieux attirer les païens. Il dit même, dans une épître rapportée par Eusèbe, que Pantænus et Héraclas avoient pratiqué la même chose. Héraclas quitta l'habit ordinaire pour porter le manteau de philosophe. « Il le porte encore maintenant, dit Origène dans cette épître, et il ne cesse de lire, selon ses forces, avec grand soin, les livres des gentils.» Quand Eusèbe veut exprimer la fonction d'Origène, il ne dit pas qu'il célébroit les mystères à l'autel ni qu'il paissoit le troupeau, expressions ordinaires en ces temps-là pour marquer les fonctions des pasteurs; mais il dit seulement qu'il faisoit les catéchèses, et il appelle le lieu où il faisoit ses instructions *son école*[2]. C'est ainsi que parlent l'original grec et la version même de Wolfang Musculus, docteur protestant. Eusèbe ajoute que les auditeurs qui étoient dans cette école étoient divisés en deux espèces de classe. Origène choisit parmi ses amis Héraclas, qui, outre la connoissance des Écritures, étoit encore versé dans l'éloquence et dans la philosophie, et il le chargea de ceux qui commençoient à s'instruire. » Pour lui, il prit ceux qui étoient plus avancés. En tout cela, vous ne voyez qu'un catéchiste et un professeur de théologie. Avons-nous jamais dit qu'il fallût recevoir l'imposition des mains pour catéchiser, et pour tenir publiquement une école chrétienne? Alors Origène, dont la réputation voloit en tous lieux, est demandé par un prince arabe. C'est pour faire chez lui ce qu'il faisoit

1. Euseb., *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XIX. — 2. *Ibid.*, cap. XIV et XV.

dans son école d'Alexandrie. Il n'est question que de raisonner en philosophie pour persuader la philosophie chrétienne, comme on parloit alors. Eusèbe ne dit pas que l'Arabe demandoit Origène pour être son pasteur et pour dresser chez lui une Église; c'est seulement quelques conversations passagères qu'il cherche pour s'éclaircir. S'il eût été question de dresser une Église, on auroit envoyé avec Origène des prêtres égyptiens. Cela étoit facile; et M. Jurieu n'oseroit dire qu'on employât anciennement dans le ministère des hommes qui n'étoient point ordonnés, lorsqu'on en avoit qui l'étoient. Ce n'est donc qu'un voyage pour des conversations particulières sur la religion, que l'Arabe demande d'Origène; comme nous voyons d'ailleurs dans Eusèbe que cet homme célèbre fut demandé par Mammée, mère de l'empereur Alexandre, quoiqu'il ne fût pas question de lui faire exercer les fonctions de pasteur dans Anthioche, où elle étoit. Ce qui cause l'illusion des protestants en cette matière, c'est qu'ils regardent parmi eux l'instruction presque comme étant l'unique fonction des pasteurs; d'où ils concluent que ceux qui ont instruit sans ordination ont été pasteurs : mais ils devroient considérer que dans l'ancienne Église, aussi bien que dans la nôtre, ce qui marque le plus dans le caractère pastoral c'est la célébration des mystères et l'administration des sacrements. Eux-mêmes, malgré leur prévention, sont encore dans cet usage; car, selon leur discipline, les sacrements ne sont administrés que par les pasteurs, au lieu que l'instruction de leurs peuples est souvent confiée à des personnes qui n'ont point le ministère sacré. Ils ont des maîtres et des maîtresses d'école, des lecteurs, des professeurs de théologie, qui sans ordination enseignent la religion. Leurs proposants même, sans être pasteurs, font dans leurs temples des propositions publiques qui sont de véritables sermons.

Il est vrai qu'Origène sortant de l'Égypte et étant allé à « Césarée de Palestine, fut prié par les évêques de ce lieu de parler devant l'assemblée publique, et d'expliquer les divines Écritures, quoiqu'il n'eût point encore reçu l'ordination de prêtre. Alexandre de Jérusalem, et Théoctiste de Césarée, écrivant à Démétrius d'Alexandrie, tâchent de justifier cette conduite en ces termes : « Il a ajouté aussi, dans sa lettre, « qu'on n'a jamais ouï dire, et qu'il n'est jamais arrivé, que des laïques « aient parlé dans l'église en présence des évêques. Nous ne savons com- « ment il a dit ce qui manifestement n'est pas véritable, puisqu'on en « trouve qui, ayant le talent d'édifier les frères, et étant exhortés par les « évêques à instruire le peuple, ont enseigné ainsi dans l'église. C'est « ainsi qu'à Larande, Évelpis fut prié par Néon; à Icone, Paulin par « Celse; à Synade, Théodore par Atticus : c'est-à-dire par nos bienheu- « reux frères. Il est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux « que nous ne connoissons pas [1]. »

Quelle est cette action que les deux évêques veulent justifier à Démétrius? C'est qu'Origène avoit expliqué l'Écriture en public, devant les évêques, quoiqu'il ne fût point prêtre; c'est de quoi on se plai-

1. Euseb., *Hist. eccles.*, lib. VI, cap. XIX.

gnoit. Il n'est pas question de savoir si Origène laïque pouvoit expliquer les Écritures en public; Démétrius lui-même les lui avoit fait expliquer à Alexandrie dans une école publique : mais ce qui causoit ce grand scandale étoit qu'un laïque eût *enseigné dans l'église, en présence des évêques.* Voilà ce que la lettre d'accusation appeloit une chose *inouïe, et qui n'étoit jamais arrivée.* On voit donc bien que les instructions qu'Origène avoit faites jusqu'alors dans son école de catéchisme à Alexandrie, sous l'autorité de Démétrius, n'étoient pas des fonctions de prêtre et de pasteur, puisque Démétrius étoit si éloigné de tolérer une telle entreprise; et que s'il l'avoit tolérée, les évêques de Palestine lui eussent cité son propre exemple, bien plutôt que celui des Églises de Larande, d'Icone et de Synade. Le désordre dont on se plaignoit étoit qu'Origène eût fait ses leçons ou catéchèses en Palestine, dans l'église, en présence des évêques. Le respect du caractère épiscopal faisoit que la parole leur étoit réservée dans les assemblées où ils se trouvoient, et que les prêtres mêmes ne parloient pas d'ordinaire en leur présence. Il paroissoit encore bien plus indécent qu'un laïque eût catéchisé devant eux en pleine église. Il n'étoit pas question de savoir si ce laïque étoit devenu pasteur sans ordination : on trouvoit seulement que demeurant toujours laïque, il avoit fait une fonction qui étoit indécente par rapport au lieu et aux personnes en présence de qui il l'avoit faite. Maintenant une telle action n'auroit rien d'irrégulier selon notre discipline : car tous les jours nos meilleurs évêques font faire devant eux des catéchismes et des instructions par des maîtres d'école qui sont laïques, et même par des maîtresses d'école. Mais enfin, sans décider la question que les évêques de Palestine traitent avec Démétrius, il est manifeste que ni l'exemple d'Origène, ni les autres d'Évelpis, de Paulin et de Théodore, ne montrent point que le ministère puisse être donné à un laïque sans ordination. M. Jurieu n'oseroit dire que dans ces siècles on donnât hors de toute nécessité le ministère sans ordination à des laïques, pendant que toutes les Églises étoient remplies de saints ministres bien ordonnés. Telles étoient les Églises dont nous parlons. Bien loin d'être dans ces cas extrêmes, où, faute de pasteurs ordonnés, on seroit tenté de confier le ministère à des laïques, c'étoient les évêques mêmes de ces Églises qui faisoient parler des laïques en leur présence. M. Jurieu voudroit-il conclure de là qu'on peut transférer le ministère sans ordination à des laïques, lors même qu'il est dans les mains des pasteurs saints et bien ordonnés? Non, sans doute. Autrement, que signifieroient ces paroles de sa confession de foi : « Nous croyons que nul ne se doit ingérer de son autorité propre pour gouverner l'Église, mais que cela se doit faire par élection en tant qu'il est possible, et que Dieu le permet : laquelle exception nous y ajoutons notamment pour ce qu'il a fallu quelquefois, et même de notre temps (auquel l'état de l'Église étoit interrompu), que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Église de nouveau, qui étoit en ruine et désolation[1]? » Non-

1. Article XXIX.

seulement des paroles si claires, mais encore l'intérêt de maintenir l'autorité des pasteurs protestants, doit faire avouer à M. Jurieu que le ministère ordinaire, fondé sur l'élection et sur l'imposition des mains, *est sacré et inviolable*, excepté les cas extrêmes de ruine et de désolation où Dieu suscite *gens d'une façon extraordinaire* pour dresser l'Église de nouveau. Ce n'est point cette extrémité qui fit parler Origène dans la Palestine, ni Évelpis à Larande, ni Paulin à Icone, ni Théodore à Synade. Ces Églises avoient leurs évêques qui faisoient parler ces catéchistes : elles fleurissoient en doctrine et en sainteté. Pourquoi donc supposer qu'on y auroit troublé le ministère ordinaire, qui est *sacré et inviolable*, hors des cas extrêmes selon la réforme? Ne voit-on pas que les protestants eux-mêmes, selon leurs principes, ne peuvent éviter de dire, comme nous, que ces évêques avoient seulement, contre la coutume, fait faire ces catéchismes ou catéchèses par des laïques devant eux et dans l'église? Comme cette fonction ressembloit trop à celle des pasteurs, quoiqu'elle eût dans le fond des différences essentielles, on en fut scandalisé : la lettre d'accusation assura qu'on n'avoit jamais ouï dire et qu'il n'étoit jamais arrivé rien de semblable. Cette expression un peu trop générale signifie en gros que cette conduite étoit contraire au torrent de la discipline, et on en doit conclure tout au moins qu'il étoit extraordinairement rare qu'on prît cette liberté. Aussi voyons-nous qu'Alexandre et Théoctiste, qui cherchent à justifier leur propre conduite en justifiant celle d'Origène, se contentent de dire qu'ils ne sont pas sans exemples pour excuser ce fait. Ils disent qu'*il est manifeste qu'on en trouve*. Ils en citent trois. Puis ils finissent en disant : *Il est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne savons pas*. Pourquoi donc M. Jurieu, qui sans doute a lu l'original, ose-t-il dire : « Il prêcha en présence des évêques, et les évêques assurent que c'est la coutume de faire prêcher les laïques devant le peuple? » Il n'est point parlé là de prédication, mais seulement des catéchèses ou leçons sur l'Écriture que faisoit Origène, et qui étoient bien différentes des prédications solennelles des pasteurs au milieu des mystères. M. Jurieu dit que les évêques *assurent que c'est la coutume;* et Eusèbe écrit au contraire que les évêques ont dit seulement : *Il est vraisemblable que cela s'est fait en d'autres lieux que nous ne savons pas*. Ainsi un homme préoccupé tourne tout à son sens et croit voir dans les livres ce qui n'y est pas : il prend une vraisemblance pour une certitude; et la conjecture qu'une chose se fait peut-être en quelques endroits inconnus, pour une coutume constante et manifeste des Églises.

Nous pourrions nous arrêter ici, puisque les exemples cités par M. Jurieu ne vont pas plus loin. Mais comme du Moulin, dans son traité *De la vocation des pasteurs*, et ensuite M. Claude, en ont cité d'autres, il ne sera pas inutile de les parcourir : car rien ne montre mieux la force de nos preuves, que la foiblesse de celles que nos adversaires ont ramassées avec tant de soin.

Théodoret, après Rufin, rapporte « qu'un Tyrien ayant pénétré jusqu'au fond des Indes pour connoître la philosophie des nations étran-

gères, » périt par la cruauté des barbares. Ses deux neveux, qui étoient avec lui, nommés Ædésius et Frumentius, furent menés au roi du pays. Ils gagnèrent sa confiance et gouvernèrent sa maison. « Après la mort du roi, son fils les aima encore plus qu'il n'avoit fait. Comme ils avoient été élevés dans la piété, ils exhortoient les marchands lorsque quelques-uns, selon la coutume romaine, étant arrivés, vouloient s'assembler et célébrer les cérémonies sacrées [1]. » Voilà les paroles de Théodoret, traduites sur le grec à la lettre. Mais celles de Rufin, qui est l'original de cette histoire, déterminent le sens de ces paroles qui pourroit être équivoque. Il dit : « qu'ils exhortoient les marchands à faire en chaque lieu des assemblées où ils se trouvassent pour prier selon la coutume romaine [2]. » Enfin les deux frères demandent au roi, pour récompense de leurs services, de retourner en leur patrie. Ils l'obtiennent. Ædésius revient à Tyr, où il demeure. Frumentius, plus détaché de sa famille, va trouver Athanase, évêque d'Alexandrie, et lui représente combien les Indes étoient disposées à voir la lumière spirituelle. « Et qui est plus propre que vous, lui répondit Athanase, à dissiper leurs ténèbres? Il lui communiqua la grâce pontificale, et l'envoya pour cultiver cette nation. » Voilà cette histoire si célèbre parmi les protestants. Qui ne s'attendroit d'y trouver que ces deux frères prêchoient et administroient les sacrements? Non; il est dit seulement qu'ils exhortoient les marchands romains à s'assembler pour faire les prières chrétiennes. Comment prouvera-t-on qu'ils administroient la cène et faisoient les autres fonctions réservées aux seuls pasteurs? De plus, qui a dit aux docteurs protestants que ces marchands romains n'avoient point avec eux quelque prêtre? Le zèle des deux frères pour les exhorter n'en est point une preuve, car les laïques parmi nous exhortent tous les jours fraternellement d'autres laïques qui ont leurs pasteurs. Il est vrai qu'il paroît que les Indiens n'avoient point de prêtres fixes parmi eux, jusqu'à ce que Frumentius fût renvoyé dans leur pays par saint Athanase avec la grâce pontificale. Mais les marchands romains qui passoient sur leurs côtes, pour le commerce, pouvoient en avoir dans leurs vaisseaux. Remarquez que l'objection se tourne en preuve pour nous contre l'Église protestante. Frumentius, dit l'historien, *quitte sa famille, et méprise tant de mers à traverser*. Il retourne aux Indes; mais c'est Athanase qui l'envoie et qui lui communique avant son départ *la grâce pontificale*. Voilà ce que c'est que l'ordination. Ce n'est pas une simple cérémonie; c'est cette même grâce que l'imposition des mains de l'Apôtre avoit répandue sur Timothée, qui passe encore d'Athanase sur Frumentius. Imposer les mains, et communiquer la grâce du ministère, c'est la même chose dans le langage chrétien.

Du Moulin n'avoit garde d'ajouter ce que Théodoret rapporte immédiatement après cette histoire [3] : c'est qu'une femme chrétienne, cap

1. Rufin, *Hist.*, lib. I, cap. IX, édit. Basil., 1161.
2. Théod., *Hist. eccles.*, lib. I, cap. XXIII.
3. *Hist.*, lib. I, cap. XXIV.

tive chez les Ibériens, obtint de Dieu, par sa pénitence, les *dons apostoliques ;* c'est-à-dire en ce lieu, le don des miracles. Par ces miracles elle engagea le roi de cette nation à faire bâtir un temple au vrai Dieu. Le temple étant bâti, *il manquoit de prêtres.* Cette femme persuada au roi d'en envoyer demander à l'empereur romain. C'étoit Constantin, qui lui envoya un prédicateur de la foi revêtu de la *dignité pontificale.* Vous voyez que ce nouveau peuple ne se croit point en droit de faire lui-même des pasteurs; il attend que le ministère lui vienne de la source divine, par le canal de la succession. Cette femme même, qui étoit manifestement inspirée comme les prophètes, et qui avoit les dons apostoliques, bien loin de fonder cette Église sur son ministère extraordinaire et miraculeux, a recours au ministère successif. Si on eût cru et s'il eût été libre de penser que le peuple peut faire des pasteurs dans les besoins pressants, sans doute on auroit cru que ce cas étoit arrivé alors. La distance des lieux, l'incertitude d'obtenir des prêtres de l'empereur; l'inconvénient de retarder l'œuvre, et de priver des sacrements dans cette attente tous ceux qui étoient disposés au christianisme; le péril de voir les esprits du peuple, et celui du roi même, changer avant que les prêtres de l'empire arrivassent, tout cela devoit presser cette femme et l'engager à faire des pasteurs du pays. Cependant rien ne l'ébranle; elle envoie demander des prêtres, et il paroît qu'on ne pensoit seulement pas qu'on en pût avoir autrement que par l'imposition des mains des anciens pasteurs.

Tout le monde comprendra facilement qu'il faut entendre de même ce que firent l'armurier Maturien et l'esclave Saturnien [1], qui annoncèrent l'Évangile aux Maures pendant leur captivité. Du Moulin avoue « qu'après avoir avancé l'ouvrage, ils firent venir à leur secours des prêtres du territoire de l'empire romain. » Tout cela montre seulement qu'ils parlèrent de Jésus-Christ aux barbares, qu'ils leur inspirèrent la foi par leurs conversations et par leurs exemples, chose que nos laïques doivent toujours s'efforcer de faire dans les occasions. Mais je prie tous les protestants équitables de comparer ces deux artisans que du Moulin nous objecte, avec les deux laïques qui fondèrent, au siècle passé, leurs deux Églises de Paris et de Meaux [2]. Les uns font connoître Jésus-Christ au peuple barbare qui les tient captifs, et il ne paroît point qu'ils aient prêché solennellement ni administré les sacrements; au contraire, quand les Maures sont disposés à croire, ces deux laïques appellent des prêtres pour dresser l'Église et pour exercer le ministère : au lieu que les deux laïques de la réforme protestante, non-seulement instruisent et préparent les esprits, mais encore prêchent, administrent les sacrements, s'érigent ouvertement en pasteurs et dressent leurs Églises.

N'est-il pas étonnant que parmi tant d'exemples de l'antiquite que la réforme emploie, il ne s'en trouve aucun qui attribue aux laïques,

1. Vict. Vitens. Ep. *De persec. Vandal.*, lib. I, n. 10. — Ces deux confesseurs sont nommés *Martinianus* et *Saturnianus* dans les éditions les plus correctes de l'ouvrage de Victor de Vite. (*Edit. de Vers.*)
2. *Hist. de Bèze*

dans les cas extrêmes, aucune fonction au delà de celles que nous permettons nous-mêmes tous les jours aux laïques, et qu'il ne paroisse jamais de pasteur reconnu pour tel en aucun lieu sans ordination?

Grotius, écrivant sur cette matière contre M. de l'Aubépine, évêque d'Orléans, allègue quelques autres monuments de l'antiquité : il rapporte le premier canon du concile d'Ancyre, qui veut que les « diacres qui ont sacrifié » dans la persécution, « et ensuite combattu » pour réparer leur faute, « conservent leur honneur, excepté qu'ils s'abstiendront de tout sacré ministère, » ou (si on veut le traduire ainsi) « de tout ministère sacerdotal, d'offrir le pain ou le calice, ou de prêcher. »

Il est manifeste que ce « ministère sacré ou sacerdotal » n'est que celui de servir le prêtre à l'autel. Le diacre est le ministre sacerdotal, c'est-à-dire du prêtre ou du pontife. Nous avons vu, par saint Cyprien, que le diacre offroit au peuple le *pain* et le calice. Ainsi il faut conclure que ce terme d'*offrir* signifie souvent la simple distribution de l'eucharistie. Voilà les diacres auxquels après leur chute on conserve leur rang, à condition néanmoins qu'ils ne serviront à l'autel ni ne prêcheront.

Grotius ajoute un canon du premier concile d'Arles, qui dit : « Pour les diacres que nous avons appris qui offrent en plusieurs lieux, il a été jugé que cela ne se doit nullement faire [1]. » Je veux bien supposer avec cet auteur, contre toute vraisemblance, qu'il s'agit dans ce canon de la consécration, réservée au seul prêtre. Si quelques diacres avoient commencé à se l'attribuer témérairement, s'ensuit-il qu'ils pussent le faire? La défense expresse du concile, qui condamne sans modification cette entreprise, servira-t-elle de titre pour l'autoriser?

Il rapporte encore un canon de Laodicée, qui assure « qu'il ne faut pas que les sous-diacres donnent le pain ou bénissent le calice : » c'est-à-dire qu'ils ne doivent usurper ni la fonction des diacres pour distribuer l'eucharistie, ni celle de donner des bénédictions, qui est une action de supériorité. Si on veut que cette bénédiction soit la consécration, il s'ensuivra seulement qu'on a défendu aux sous-diacres d'envahir le ministère des prêtres.

Il se sert aussi d'un canon du concile *in Trullo* qui dit : « Si le laïque s'est fait lui-même participant des sacrés mystères en présence du prêtre ou du diacre, qu'il s'abstienne pendant une semaine [2]. » L'eucharistie qu'on se donnoit soi-même chez soi, comme nous l'avons dit, ne devoit être reçue dans les assemblées que des mains des prêtres ou diacres.

N'oublions pas l'exemple de sainte Pétronille, qu'il tire du Martyrologe. En voici les paroles : « Les mystères de l'oblation du Seigneur étant célébrés, elle rendit l'esprit aussitôt qu'elle eut reçu le sacrement de Jésus-Christ. » Est-il dit que ce fut sainte Pétronille qui célébra les mystères? Non : il est dit seulement qu'elle reçut le sacrement. N'ajoutons point aux actes ce qui n'y est pas. Supposons même ce qui est

1. *Concil. Arel. Can.* xv; Conc., t. I, p. 1428.
2. *Concil. Trull. Can.* LVIII, Conc., t. VI, p. 1168.

d'ailleurs certain par saint Cyprien, qui est que les prêtres alloient célébrer les mystères dans les prisons pour les confesseurs.

Qu'il est consolant pour l'Église catholique de voir un aussi savant homme que Grotius réduit à des preuves si foibles lorsqu'il veut combattre notre doctrine!

Chap. XIV. — *De l'élection des pasteurs.*

Pour montrer que l'ordination n'est qu'une cérémonie, et que c'est l'élection qui fait les pasteurs, M. Jurieu dit : « Quand deux actions concourent dans un établissement, celle qui est fondée sur un droit naturel est proprement de l'essence ; et celle qui est de droit positif, et qui n'est qu'une cérémonie, ne peut être essentielle [1]. » D'où il conclut que l'élection, qui, selon le droit naturel, appartient au peuple, est la seule essentielle à l'établissement des pasteurs. Mais, outre que nous avons déjà montré que l'ordination fait seule les pasteurs, je vais lui montrer encore que sa preuve, quand même elle ne seroit point contredite, ne conclut rien pour lui. Laissons donc pour un moment l'ordination : attachons-nous à l'élection seule. Si M. Jurieu ne prouve que l'élection appartient au peuple, il n'aura rien prouvé. Cependant, au lieu de le prouver exactement, il le suppose comme une vérité manifeste dans saint Cyprien, à cause qu'il y est parlé des suffrages du peuple dans les élections.

Mais M. Jurieu veut-il de bonne foi apprendre, de saint Cyprien même, ce que signifie le mot de *suffrage :* c'est dans l'épître LV, à Corneille, que ce Père parle de sa propre élection ; ses paroles serviront de réponse à M. Jurieu. « Les hérésies et les schismes ne naissent point d'ailleurs que de ce qu'on n'obéit pas au pontife de Dieu, et qu'on ne pense point qu'il ne peut y avoir en chaque temps dans une Église qu'un seul évêque et un seul juge vicaire de Jésus-Christ. Si, selon les préceptes divins, tous les frères lui obéissoient, personne n'entreprendroit rien contre l'assemblée des pasteurs ; personne, après le jugement de Dieu, après le suffrage du peuple, après le consentement des coévêques, ne voudroit se faire le juge, non pas de l'évêque, mais de Dieu même ; personne, en rompant l'unité de Jésus-Christ, ne déchireroit l'Église ; personne, par complaisance pour soi-même et par enflure de cœur, ne formeroit dehors et séparément une nouvelle hérésie, si ce n'est toutefois que quelqu'un ait assez de témérité sacrilége et d'égarement d'esprit pour penser que l'évêque soit établ sans le jugement de Dieu. » Il ajoute, en parlant de lui-même « Quand un évêque a été substitué en la place du défunt, quand il a été choisi en paix par le suffrage de tout le peuple, quand il est protégé par le secours de Dieu dans la persécution, qu'il est fidèlement joint à tous ses collègues, et que pendant quatre années d'épiscopat il a été connu de son peuple. » Vous voyez que saint Cyprien, pour montrer que son élection a été légitime, représente d'abord le jugement

1. *Syst.*, p. 578.

de Dieu ; puis il ajoute qu'elle a été paisible, agréée du peuple, approuvée par les évêques voisins; que sa constance dans la persécution et l'intégrité de ses mœurs reconnue de tout le peuple pendant quatre ans, ôtent tout prétexte aux schismatiques de le déposer pour élire un nouvel évêque. Ainsi le suffrage du peuple, qui ne signifie tout au plus que son consentement, est mis avec plusieurs autres circonstances que M. Jurieu ne regarde pas lui-même comme nécessaires à une élection.

Il faut encore montrer à M. Jurieu quelle idée saint Cyprien donne de ce suffrage du peuple dans les autres épîtres qu'il a citées contre nous. La trente-troisième est écrite aux prêtres, aux diacres de Carthage, et à tout le peuple, sur l'ordination d'Aurélius. L'évêque absent l'avoit ordonné lecteur sans les en avertir. « Mes très-chers frères, leur dit-il, nous avons accoutumé, dans les ordinations du clergé, de vous consulter auparavant; mais il ne faut point attendre le témoignage des hommes quand les suffrages divins le préviennent, etc. Sachez donc, mes très-chers frères, qu'il a été ordonné par moi, et par mes collègues qui étoient présents. » Qu'on ne nous dise point que ce n'étoit qu'une ordination de lecteur. A l'occasion d'un lecteur ordonné, saint Cyprien parle généralement et sans restriction de toutes les ordinations du clergé. Remarquez qu'il ne dit pas : nous sommes obligés de compter vos suffrages; mais seulement, « nous avons accoutumé de vous consulter. » Ce n'étoit donc qu'une coutume de l'Église, qui use toujours d'une conduite douce pour faire aimer son autorité. Et quand on demandoit le suffrage du peuple, on ne faisoit « que le consulter. » Mais encore pourquoi le consultoit-on ? C'est, dit saint Cyprien, qu'on « attendoit les témoignages humains. » Vous voyez que cette consultation se réduisoit à s'assurer des mœurs de l'élu par le témoignage du peuple; et que saint Cyprien, après avoir appelé le suffrage du peuple les « témoignages humains, » ajoute qu'il n'a pas été nécessaire de les attendre, parce que les suffrages divins ont précédé : c'est-à-dire, ou que ce Père avoit eu une révélation particulière sur ce choix comme il en avoit souvent sur les affaires de l'Église, ou qu'il avoit assez reconnu la vocation divine sur Aurélius par sa constance dans le tourment et par l'intégrité de ses mœurs.

Dans l'épître XXXIV, ce Père parle avec la même autorité sur une semblable ordination de Célerin. Si M. Jurieu méprise ces élections de lecteurs, je le prie de remarquer que saint Cyprien choisit à la fin de cette épître ces deux lecteurs avec la même autorité pour les élever au sacerdoce. « Au reste, sachez, dit-il, que je les ai déjà désignés pour les honorer du sacerdoce. » Il ajoute qu'ils recevront dès ce jour-là les mêmes distributions que les prêtres; et qu'il « les fera asseoir avec lui lorsqu'ils auront atteint un âge plus mûr. » Ainsi ce n'est point une désignation vague et incertaine; c'est un choix fixe et déterminé qui commence à s'exécuter sans attendre l'avis du peuple, et auquel il ne manque rien pour être une véritable élection. C'est encore ainsi que saint Cyprien mande au clergé de Carthage[1] de recevoir au rang des

1. *Epist.* XXXV.

prêtres Numidicus, qu'il a élevé au sacerdoce. « Quand je serai présent, ajoute-t-il, il sera encore élevé à une plus grande fonction, » c'est-à-dire à celle de l'épiscopat. Vous voyez que le peuple n'est pas seulement consulté. Ainsi, lorsque saint Cyprien assure qu'il ne veut rien faire que par l'avis du clergé, et même du peuple, c'est qu'il veut profiter des avis de tous; c'est qu'il veut, par cette condescendance paternelle, faire aimer son autorité : mais il se réserve, comme il paroît par ces exemples, de décider seul quand il le juge convenable. Enfin l'assurance qu'il donne de n'agir point d'ordinaire sans consulter, montre qu'il veut bien suivre une règle à laquelle il n'étoit pas assujetti en rigueur; et au contraire les cas où il décide seul font assez voir qu'il avoit le droit de le faire.

M. Jurieu n'a rien dit de l'épître LXVIII du même Père; mais comme il pourroit s'en servir dans la suite, il n'est pas inutile de lui montrer combien elle est contraire à ses sentiments. Elle est écrite au clergé et au peuple fidèle d'Espagne, sur Basilide et Martial, qui, étant tombés pendant la persécution, avoient été déposés. On avoit ordonné Sabin et Félix en leur place. Voici les paroles dont il semble d'abord que les protestants pourroient tirer quelque avantage : « Le peuple obéissant aux préceptes divins, et craignant Dieu, peut se séparer de son pasteur qui pèche, et ne doit pas prendre de part aux sacrifices d'un prêtre sacrilége; principalement puisqu'il a le pouvoir ou de choisir de dignes pasteurs ou d'en refuser d'indignes : ce que nous voyons qui vient de l'autorité divine.... » Jusque-là qui ne croiroit que saint Cyprien a jugé, comme les protestants, que les élections des pasteurs dépendent absolument du peuple? Mais cet exemple doit montrer combien il est facile de se tromper sur les sentiments des auteurs, quand on s'arrête à des passages qui semblent formels, et qu'ils sont détachés de la suite. Il faut se souvenir qu'il n'est question dans cette épître que de montrer, non au peuple seul, mais au clergé et au peuple ensemble, qu'ils peuvent abandonner un pasteur légitimement déposé pour sa chute, et en la place duquel un autre aura été mis par une ordination canonique. La suite lève toute équivoque.... « principalement, dit saint Cyprien, puisque le peuple a le pouvoir de choisir de dignes pasteurs ou d'en refuser d'indignes : ce que nous voyons qui vient de l'autorité divine, qui a voulu que le pasteur fût choisi en présence du peuple, aux yeux de tout le monde, et qu'il fût reconnu digne et capable par le jugement et par le témoignage public, comme le Seigneur, dans les Nombres, commanda à Moïse, disant : « Prenez Aaron votre frère, et Éléazar « son fils.... » Dieu commande d'établir le prêtre devant toute la synagogue, c'est-à-dire qu'il fait entendre que les ordinations de pasteurs ne doivent se faire qu'avec la connoissance du peuple assistant, afin que, le peuple étant présent, on découvre les crimes des méchants, et on publie les vertus des bons, et que l'ordination soit juste et légitime, étant examinée par le suffrage et le jugement de tous. » Il ajoute : « Ce qui se faisoit avec tant de soin et de précaution, le peuple étant assemblé, de peur que quelque indigne ne se glissât dans le ministère de l'autel ou dans la place épiscopale.... C'est pourquoi il faut observer,

selon la tradition divine et l'usage apostolique, ce qui s'observe chez nous et presque dans toutes les provinces, que, pour bien faire une ordination, les évêques de la province qui sont voisins s'assemblent devant le peuple à qui on doit ordonner un pasteur; et que l'évêque soit élu en présence du peuple, qui connoît parfaitement la vie d'un chacun, et qui a observé leur conduite. C'est ce que nous voyons qui a été fait chez vous dans l'ordination de notre collègue Sabin, etc. »

Il est manifeste que ce Père ne représente cette convocation du peuple que comme une coutume de la part des Églises, et non pas comme une loi essentielle, suivie partout sans exception : l'exemple qu'il apporte de l'ordination d'Éléazar montre combien il étoit éloigné de penser que la présence du peuple lui donnât le droit d'élire, puisque les Israélites ne furent que les simples spectateurs de la transmission du père au fils, d'un ministère que Dieu avoit rendu successif et indépendant de toute élection. Il dit sans cesse qu'il faut appeler le peuple par *précaution* pour s'assurer par son témoignage des mœurs de ceux qu'on élit.

Enfin il montre que toutes ces précautions ont été observées pour Sabin, afin de donner plus d'autorité à son ordination, et d'engager plus fortement le peuple, ébranlé par les artifices du pasteur déposé, à reconnoître toujours le nouveau pasteur dont il avoit approuvé lui-même l'élection.

En voilà assez pour montrer que le droit d'élection réside, selon saint Cyprien, dans le corps des pasteurs, et que les peuples n'y sont admis que comme témoins que l'on consulte en esprit de paix et d'union. C'est pourquoi, quand même l'élection feroit l'essence de l'établissement des pasteurs, ils ne tiendroient point leur ministère du peuple; et ainsi l'autorité que M. Jurieu emploie contre nous se tourneroit encore contre lui.

CHAP. XV. — *Suite sur l'élection des pasteurs.*

M, Jurieu nous cite quatre chapitres tirés de la dist. LXIII du Décret de Gratien, sans en rapporter aucune parole. Mais nous avons autant d'intérêt à les examiner en détail, qu'il en avoit de ne le faire pas. Le premier est de saint Grégoire, pape[1]. Laurent, évêque de Milan, étant mort, on avoit élu Constance diacre. La relation qu'on en avoit envoyée au pape marquoit que l'élection s'étoit faite unanimement : mais comme elle n'étoit pas souscrite, et qu'il y avoit à Gênes beaucoup de citoyens de Milan qui s'y étoient réfugiés à cause des violences des barbares, le pape ordonna à Jean, son sous-diacre, d'y passer, « pour n'omettre aucune précaution; afin que s'il n'y a point de division entre eux sur cette élection, et qu'il reconnoisse que tous persévèrent à consentir, etc. » Je crois n'avoir pas besoin de montrer que tout cela se réduit manifestement aux règles que nous avons tirées de saint Cyprien pour la coutume d'appeler le peuple, de le consulter, et de s'accommoder au-

1. *Decret.*, dist. LXIII, cap. X.

tant qu'on le pouvoit à son inclination, afin qu'il obéît avec plus de confiance à un pasteur qu'il auroit lui-même désiré.

Le second chapitre est du pape Gélase, qui mande à Philippe et à Gérontius, évêques, qu'on lui a appris qu'une élection a été faite par un petit nombre des moins considérables du lieu dont le pasteur étoit mort. « C'est pourquoi, dit-il [1], mes très-chers frères, il faut que vous assembliez souvent les divers prêtres et les diacres, et tout le peuple de toutes les paroisses de ce lieu, afin que chacun étant libre, et les cœurs étant unis, etc. » Voilà une conduite paternelle. Il veut qu'on assemble le peuple avec le clergé, comme nous l'avons toujours reconnu, et qu'on tâche de les faire convenir. Est-ce là reconnoître dans le peuple un droit rigoureux de conférer la puissance pastorale?

Le troisième chapitre est de saint Léon, qui écrit aux évêques de la province de Vienne en ces termes [2] : « Pour l'ordination des pasteurs, on attend les vœux des citoyens, les témoignages des peuples, l'avis des personnes considérables, et l'élection du clergé. » Il ajoute : « Qu'on prenne la souscription des clercs, le témoignage des personnes considérables, le consentement des magistrats et du peuple. » Voilà des termes décisifs qui ne souffrent aucune équivoque. La présence, le témoignage, le conseil, le désir des laïques est attendu; mais l'élection et la souscription aux actes est réservée au seul clergé. N'est-il pas étonnant qu'on ait cru nous pouvoir faire une objection d'un passage qui en fait une si concluante contre les protestants?

Le quatrième chapitre *Sacrorum* [3] est extrait des Capitulaires de Charlemagne et de Louis le Débonnaire. Il y est marqué seulement que les évêques seront pris du diocèse même, au choix du clergé et du peuple, selon les règles canoniques. Ainsi ce choix doit être expliqué par les règles canoniques que nous avons déjà éclaircies.

Mais M. Jurieu, qui a cherché dans le Décret de Gratien ces endroits, comment a-t-il pu s'empêcher d'y voir une foule d'autorités qui accablent sa réforme sur cet article? N'a-t-il pas vu, sans sortir de ce livre, que le concile de Laodicée, qui est si ancien et si autorisé dans l'Église, a parlé ainsi dans son canon troisième [4] : « Il ne faut pas permettre aux assemblées du peuple de faire l'élection de ceux qui doivent être élevés au sacerdoce? » Dire, comme du Moulin, que ce concile a voulu seulement que les élections ne fussent point abandonnées à la *populace*, c'est parler sans preuve. Il n'y a point de passage formel qu'on n'élude par ces explications. Le concile ne dit aucun mot qui marque que le droit du peuple lui est conservé. Il auroit fallu, selon le sens de du Moulin, recommander au peuple d'élire avec ordre et sans trouble, mais non pas ordonner aux pasteurs de ravir injustement au peuple les élections qui lui appartenoient de droit. Enfin il est manifeste que ce concile a voulu ordonner ce qui est réglé en tant d'autres lieux, c'est-à-dire qu'après avoir consulté le peuple pour les élections on ne lui laissera pas la décision, et qu'elle sera réservée au

1. *Decret.*, dist. LXIII, cap. XI. — 2. *Ibid.*, cap. XXVIII.
3. *Ibid.*, cap. XXXIV. — 4. *Ibid.* cap. VI.

clergé. Si ce droit d'élection appartient au peuple, pourquoi le lui arracher? Quoi! la tyrannie dont on accuse les pasteurs catholiques étoit-elle déjà établie dès ce temps si voisin de celui des apôtres? Si M. Jurieu ose le dire, il faudra au moins qu'il avoue que l'antiquité est pour nous. Il ne peut pas ignorer que toutes les Églises ont suivi la règle de ce concile. L'Orient et l'Occident sont uniformes pour donner le droit de décider, dans les élections, aux évêques de la province qui doivent imposer les mains. De là vient que celui qui consacroît étoit aussi le principal électeur, et que ces deux termes grecs, ἐκλογὴ et χειροτονία, étoient pris indifféremment, dans le langage ecclésiastique, pour signifier tout ensemble l'élection et l'ordination. Le quatrième canon du grand concile de Nicée veut que le nouvel évêque soit *établi* par tous les évêques de la province assemblés [1]. Par ce terme général *établir*, dont le concile se sert après saint Paul, il comprend l'élection et l'ordination. Tout est donné sans réserve aux évêques. Il ajoute que si quelque nécessité pressante, ou la distance des lieux, empêche quelques évêques de s'y trouver, il en faut au moins trois assemblés; que les absents ayant envoyé leurs suffrages par écrit, alors on fasse l'élection et ordination : ce qu'il exprime par le terme χειροτονίαν. Ainsi ce qu'il appelle en cet endroit « ordination » comprend l'élection même : car, encore qu'un seul évêque suffise pour ordonner, le concile veut qu'il y en ait au moins trois assemblés. Il dit qu'on recevra par écrit les suffrages des évêques absents. Il veut enfin que la décision pour ce choix appartienne principalement au métropolitain, qui étoit le consacrant. Si le peuple de chaque Église avoit le droit de faire son pasteur, et de lui conférer le ministère, il étoit bien injuste qu'on lui ôtât ce droit sans le consulter, et qu'on le transférât à tous ces pasteurs étrangers.

M. Jurieu a dû voir aussi, dans le Décret de Gratien qu'il nous cite, le pape saint Martin qui parle dans le même esprit : « Il n'est pas permis au peuple, dit-il [2], de faire l'élection de ceux qu'on élève au sacerdoce. » Remarquez qu'il ne dit pas : La coutume n'est point. Comme saint Cyprien, parlant de l'assistance du peuple aux élections se contente de dire : « Nous avons accoutumé de vous consulter; » ce pape dit absolument : « Il n'est pas permis au peuple; mais que cela soit au jugement des évêques, afin qu'ils reconnoissent eux-mêmes, etc. » Il a pu voir encore, chez Gratien, le pape Étienne qui dit à Romain, archevêque de Ravenne [3] : « Il faut l'élection des prêtres et le consentement du peuple fidèle; car le peuple doit être instruit et non pas suivi. » Le pape Célestin a employé les mêmes paroles, et il dit de plus : « Nous devons avertir le peuple de ce qui lui est permis, et de ce qui ne l'est pas, s'il l'ignore, et non pas consentir à ce qu'il veut [4]. » Si nous avions à parler maintenant sur les témoignages et les oppositions du peuple, que l'Église admet encore dans les ordinations de ses ministres, pourrions-nous parler plus clairement et avec

1. *De Lapsis*; *Concil.* t. II, p. 28. — 2. *Decret.*, dist. LXIII, cap. VIII.
3. *Decret.* dist. LXIII, cap. XII. — 4. *Epist.* III, cap. III; Conc., t. II, p. 1622

plus d'autorité pour montrer que la puissance de conférer le ministère n'appartient pas au peuple? Voici encore les paroles du concile VIII, qui se tint dans la ville impériale. C'est le concile même qui parle : « Ce concile, se conformant aux précédents conciles, ordonne que les consécrations et promotions d'évêques se fassent par l'élection et le décret du collége des évêques, et défend que tout laïque, soit prince, soit noble, se mêle des élections, etc., puisqu'il ne convient pas qu'aucun des grands ou des autres laïques ait aucune puissance en ces matières; mais qu'ils se taisent, et qu'ils soient attentifs, jusqu'à ce que l'élection de l'évêque futur soit conclue par le collége de l'Église. Que si quelque laïque est invité par l'Église à s'en mêler et à y concourir, il peut avec respect, s'il le veut, obéir à ceux qui l'appellent [1]. » M. Jurieu dira sans doute qu'il ne se met guère en peine de l'autorité du concile huitième : mais il observera que je la rapporte uniquement pour montrer que cet esprit a été celui de l'Église de tous les siècles, même dans ceux où la puissance séculière avoit affoibli la discipline et l'autorité pastorale. Si le ministère étoit dans les mains du peuple, les rois qui en sont les chefs, bien loin d'en être exclus, devroient y avoir la principale part; ils devroient entrer dans les élections, non pour obéir aux évêques qui les appellent, mais pour exercer le droit du peuple; ce droit du peuple devroit être exercé indépendamment des évêques mêmes, puisque les évêques des diocèses voisins ne sont point du troupeau à qui appartient naturellement, selon M. Jurieu, le choix du pasteur. Le peuple pourroit donc consulter les évêques : mais ce seroit à lui à décider souverainement. Le prince, qui est le chef des peuples, devroit donc aussi décider avec une pleine autorité. Dira-t-on que les rois ont manqué de puissance pour défendre ce droit, et que les évêques, qui n'ont été que trop assujettis, surtout en Orient, à la puissance séculière, ont néanmoins opprimé les rois et les empereurs, et que les empereurs se sont laissé arracher leur droit avec celui de tous leurs peuples, sans former jamais une seule plainte? qui pourra croire cette fable?

On voit donc clairement que quand il est dit qu'un pasteur a été élu par le peuple, il faut entendre le sens de ces paroles par celles qui les précèdent et qui les suivent; comme quand le pape Étienne donne cette règle [2] : « Nous voulons que quand on fait un évêque, les évêques étant assemblés avec le clergé, celui qui doit être élu le soit en présence du sénat et du peuple; qu'ainsi, étant élu par tous, il soit consacré, etc. » Il est manifeste qu'encore que ce pape dise « étant élu par tous, » à cause que le peuple présent concourt à l'élection, elle n'est faite néanmoins que par les évêques et le clergé, en présence du peuple. Il est naturel d'appeler *élection* ou *suffrages* les acclamations d'un peuple qui consent. C'est ainsi que les habitants d'Hippone se comportèrent dans la désignation que saint Augustin fit de son successeur Éradius ou Éraclius, dont nous avons les actes authentiques rapportés

1. *Decret.*, dist. LXIII, cap. XI.
2. *Ibid.* cap, XXVIII.

par des notaires mot à mot. Saint Augustin raconte d'abord[1] qu'il étoit allé à Milève pour consoler les peuples qui étoient affligés de ce que Sévère, leur évêque, avoit marqué avant sa mort son successeur sans les en avertir, croyant qu'il suffisoit de le désigner au clergé. Saint Augustin reconnoît qu'en cela Sévère avoit un peu manqué. En effet la règle, comme nous l'avons vu, étoit de consulter le peuple; mais il ne dit point que ce choix fût nul, et qu'on songeât à en faire un autre. Au contraire, il dit que le peuple étoit *triste*, c'est-à-dire fâché d'une chose faite sans lui, et qu'il ne pouvoit défaire; mais qu'enfin sa tristesse se changea en joie. Ensuite saint Augustin déclare que, pour lui, il veut agir plus régulièrement, « afin que personne ne se plaigne de lui. » Il observe toutes les formes communes des élections : « Je veux, dit-il, pour mon successeur, le prêtre Éradius. Les notaires de l'Église, comme vous voyez, recueillent ce que j'ai dit; ils recueillent ce que vous dites. Mes paroles et vos acclamations ne tombent point à terre. Pour vous le dire plus ouvertement, nous faisons maintenant des actes ecclésiastiques : car je veux que ceci soit confirmé, autant qu'il dépend des hommes. » Saint Augustin prend ces précautions non pour faire élire son successeur par le peuple, mais pour consulter le peuple sur cette élection, selon les canons. Si saint Augustin, dans la suite, veut s'assurer de la promesse de son peuple, c'est pour une autre chose qui dépendoit des particuliers. Il demandoit qu'on le laissât en paix vaquer uniquement à l'étude des livres sacrés, et que toutes les affaires allassent à Éradius.

Si après tant d'exemples, auxquels on en pourroit ajouter beaucoup d'autres, M. Jurieu demande encore pourquoi, le clergé ayant le droit de faire seul les élections, on y appeloit si soigneusement le peuple, saint Léon écrivant à Anastase, évêque de Thessalonique, lui répondra « qu'il ne faut pas ordonner un pasteur pour un peuple malgré lui et s'il ne l'a point demandé; de peur que la ville ne méprise ou ne haïsse l'évêque qu'elle n'aura point désiré, et qu'elle ne se relâche dans la piété pour n'avoir pu obtenir celui qu'elle a voulu[2] : *Cui non licuit habere quem voluit.* C'est donc manifestement l'édification publique, la consolation des peuples, et non pas leur droit rigoureux qui les a fait appeler pour assister aux élections. Il faut remarquer que saint Léon parle ainsi, immédiatement après avoir montré que le droit de l'élection de l'évêque, qu'il appelle le « souverain prêtre, » réside dans l'assemblée des évêques comprovinciaux, et que le consentement unanime du clergé et du peuple n'est qu'une demande : « Ille omnibus præponatur quem cleri plebisque consensus concorditer postularit; » et il ajoute que s'il y a un partage, le jugement du « métropolitain doit le vider en faveur de celui qui sera le plus désiré et le plus digne. » Vous voyez donc toujours, d'un côté, le peuple qui est écouté, et qu'on tâche de satisfaire; de l'autre, l'ordre ecclésiastique qui décide. Ce témoignage du peuple, nécessaire selon les canons, est une circonstance que les électeurs doivent observer pour le bien des peuples, et non une partie es-

1. *Epist.* CCXIII, t. II. — 2. *Epist.* XII, al. LXXXIV, cap. V.

sentielle de l'élection même. Il étoit naturel que les canons demandassent le témoignage du peuple fidèle, après que saint Paul avoit demandé celui même des gens du dehors; c'est-à-dire qu'on choisît un homme respecté des païens.

Mais dans une occasion où les évêques avoient enfin cédé à l'entêtement du peuple, saint Avitus, évêque de Vienne, témoigne combien il est scandalisé de ce renversement de l'ordre. « Il est, dit-il[1], d'un exemple fort mauvais qu'on dise que l'ordination sacerdotale est gouvernée par le peuple. » De là vient que le peuple, qui étoit sujet à donner son suffrage avec confusion, a perdu insensiblement cette espèce de droit dont la charité des pasteurs l'avoit mis en possession. C'étoit si peu un droit naturel, qu'il paroît toujours par toutes les lois ecclésiastiques que le clergé s'en rendoit toujours le maître, comme d'une des choses qui dépendoient le plus du gouvernement pastoral; d'où il faut conclure que ce droit venoit d'une condescendance du clergé pour faire goûter davantage au peuple l'autorité de ses pasteurs, et non pas d'une institution divine et irrévocable. De là vient aussi que le peuple, trop licencieux, abusant du pouvoir qu'on lui avoit laissé, en a été dépouillé sans contradiction. Maintenant on peut dire que le roi a fait revivre en sa personne l'ancien droit du peuple. Encore même son autorité pour les élections des évêques est bien plus grande que celle du peuple n'a jamais été. Il choisit seul, sans consulter le clergé de l'Église vacante. Il donne un titre par écrit, contre lequel on ne réclame point. On peut donc juger par son droit, qui est infiniment plus grand que celui du peuple n'a jamais été, quel étoit autrefois celui du peuple. Cette nomination que le roi fait n'est point une vraie élection. Le prince, bien loin de disposer de la puissance spirituelle, et de conférer le ministère de pasteur, ne donne pas même un titre canonique pour recevoir cette puissance; il ne fait que présenter un homme à l'Église et demander pour lui qu'il soit pourvu et ordonné, et l'Église acquiesce à son choix. C'est l'ordre des pasteurs, en la personne du pape, son chef, qui élit, qui institue; qui, par un titre canonique, destine au ministère celui que le prince n'a fait que proposer. On doit juger, par cette discipline présente, de l'ancienne pour les suffrages du peuple dans les élections. Ne seroit-il pas absurde de prouver maintenant que les clefs et le ministère appartiennent au roi, parce qu'il nomme aux évêchés? Enfin l'autorité absolue avec laquelle les pasteurs ont décidé sur la forme des élections, y ont admis les laïques à certaines conditions, et les ont ensuite exclus, fait assez voir que toute la véritable puissance de disposer du ministère a toujours résidé dans les seuls pasteurs.

1. *Epist.* LXVI, Sirm. op., t. II.

CHAP. XVI. — CONCLUSION.

Les protestants ne peuvent donc avoir recours ni au droit naturel du peuple de disposer des clefs, ni à l'ordination qui leur est venue par les vaudois, ni à celle qu'ils ont reçue par les prêtres catholiques. C'est en vain que M. Claude dit : « Quand même il y auroit eu de l'irrégularité, cette irrégularité auroit été suffisamment réparée par la main d'association et par le consentement que tout le corps de la société a donné à leurs vocations [1]. » Il sent le foible de sa cause, et il ne peut s'abstenir de nous le laisser voir. Voilà une irrégularité qui le blesse et qu'il tâche de réparer. Comment le fait-il? par la main d'association. Mais qui a jamais ouï dire que l'Écriture ou l'antiquité eussent enseigné aux chrétiens à suppléer ainsi l'ordination des pasteurs? Où est-elle, cette main d'association? Saint Paul nous apprend [2] qu'elle lui fut donnée par plusieurs apôtres : mais ce n'étoit pas pour rectifier son apostolat et pour suppléer ce qui manquoit à sa mission, il la tenoit de Jésus-Christ seul : il y avoit déjà un grand nombre d'années qu'il l'exerçoit sur les Églises, et qu'il avoit demeuré avec saint Pierre quinze jours à Jérusalem. Cette main d'association ne regardoit donc pas la vocation et la validité du ministère de cet apôtre; elle n'étoit qu'un signe de concorde entre les apôtres sur les questions légales qu'ils avoient agitées, et sur la discipline uniforme qu'ils devoient garder en prêchant l'Évangile aux Juifs et aux gentils. Quels rapports y a-t-il de ce fait avec celui des protestants qui croient réparer une irrégularité aussi essentielle que le défaut de mission divine, en tendant la main à ceux qui usurpent ainsi le ministère? Mais la trouvera-t-on ailleurs, cette main d'association qui est si puissante pour faire pasteurs sans ordination ceux qui ne le sont pas? ici l'Écriture les abandonne. Trouveront-ils quelque asile dans l'antiquité? y a-t-il un seul auteur ancien qui nous prouve par quelque exemple, ou qui nous insinue par son propre sentiment, que cette main d'association vaut l'ordination que les apôtres ont pratiquée? Encore si cette main d'association étoit une action réelle, en sorte qu'on eût imposé les mains à ces ministres mal établis, il ne resteroit plus qu'à savoir si ceux qui leur auroient imposé les mains étoient eux-mêmes bien ordonnés. Par là nous retomberions encore dans toutes nos difficultés. Mais, de plus, cette main d'association n'est qu'une manière de parler, c'est-à-dire, pour parler sans figure, que sans aucune cérémonie religieuse ni imposition réelle des mains, les premiers pasteurs de la réforme furent reçus pour pasteurs par le troupeau même lorsqu'ils entrèrent en fonction; et que ceux d'entre eux qui avoient l'ancienne ordination reconnurent les autres pour vrais ministres. Ainsi ces manières de parler, qui éblouissent d'abord, si on les réduit à leur juste valeur, signifient ce qui a été dit et réfuté tant de fois, savoir : que le peuple ayant le droit de disposer des clefs, son consentement sans ordination donne une parfaite mis-

1. Réponse aux *Préjugés*, p. 372. — 2. *Gal.*, II, 9.

sion aux usurpateurs du ministère. Dès lors il n'y aura plus d'intrus ni de faux pasteurs à punir, pourvu qu'ils sachent séduire quelque partie d'un peuple grossier et inconstant, et se faire donner la main d'association. Sans doute nos frères auroient horreur d'un tel principe, si l'habitude ne les empêchoit d'en découvrir les pernicieuses conséquences.

Mais il faut qu'ils avouent qu'ils n'ont point parmi eux le ministère selon l'institution divine. J'ai montré que cette institution l'attache au sacrement de l'ordination, qui est l'imposition des mains des pasteurs. Leurs premiers ministres, comme nous l'avons vu, n'avoient point reçu cette ordination de la main des pasteurs qui avoient été ordonnés par d'autres: donc ils n'étoient point pasteurs. Ceux qu'ils ont ordonnés pour leur succéder n'ont pu avoir une mission et une ordination plus valide que la leur même : il n'y a donc point eu jusqu'ici de vrais ministres dans leur réforme. Que peuvent-ils répondre ? S'ils n'ont point reçu le ministère par la voie qui nous est donnée dans l'institution, comment ont-ils pu l'avoir ? il ne leur reste à alléguer qu'une voie extraordinaire et miraculeuse qui est au-dessus des lois de l'institution. Mais quand on leur demande des miracles, ils se récrient que c'est une injustice. « Si les miracles étoient nécessaires, dit du Moulin, ce seroit pour ceux qui n'ont nulle vocation ordinaire. » Nous avons prouvé qu'il ne l'avoient point, cette vocation ordinaire. Point de vocation sans l'imposition des mains des pasteurs; point d'imposition des mains ni des catholiques ni des vaudois. Il n'y a plus de ressource pour eux que par des miracles. Les prophètes en faisoient sans cesse. A leur seule parole, ils ouvroient et fermoient le ciel Ce n'étoit pourtant pas pour transporter le ministère de la synagogue et pour changer la foi de leur temps : il ne s'agissoit que de redresser les particuliers, et d'annoncer la colère prête à éclater. Les apôtres marchoient sur les traces de Jésus-Christ; il les avoit conduits par la main dans la moisson qu'il leur destinoit; il sembloit avoir assez fait de miracles pour les dispenser d'en faire; ses œuvres parloient pour eux; leur ministère étoit immédiatement fondé sur la puissance de celui qui les envoyoit avec tant de signes et de prodiges : cependant ils font eux-mêmes, selon sa prédiction, des miracles encore plus grands que les siens. Voilà quel a été le ministère extraordinaire des prophètes et des apôtres. C'est ainsi que Dieu autorise ceux qu'il conduit hors de la voie commune, et par lesquels il veut changer ce qui se trouve établi.

Que pouvons-nous donc croire de ces hommes qui viennent dans les derniers temps « entasser docteurs sur docteurs, » suivant la prédiction de saint Paul? Ils disent que l'Église est tombée et qu'il sont suscités pour la redresser. Ils veulent faire une seconde fois ce que les apôtres avoient fait la première. Ils entreprennent enfin bien plus que les prophètes : car les prophètes n'ont jamais ébranlé l'ancien ministère; et ceux-ci transportent le nouveau, dont l'ancien n'était que la figure.

Les croirons-nous sur leur parole, quand ils parlent contre la mère qui les a enfantés? Non, sans doute. Consultons l'Écriture, qu'ils nous

objectent sans cesse et qui ne leur doit pas être suspecte : nous avertit-elle que cet édifice « tombera en ruine et en désolation; que son état sera interrompu; que toutes sortes de superstitions et d'idolâtries y auront vogue; que ses sacrements seront abâtardis, falsifiés et anéantis du tout? » « Montrez-nous, disoit saint Augustin parlant aux donatistes[1], montrez-nous par des textes clairs et formels cette affreuse ruine de l'Église; » montrez-nous-la, disons-nous de même encore aux protestants. Ainsi saint Augustin a répondu par avance pour nous : et les protestants, comme les donatistes, accusent en vain l'Église d'une corruption que l'Écriture n'a jamais prédite.

La synagogue, qui n'étoit établie que pour un temps, et qui n'étoit que l'ombre de l'Église, tombe; et les prophètes, de siècle en siècle, annoncent sa chute pour y préparer de loin le peuple de Dieu. L'Église, faite pour remplir tous les temps et pour être éternelle comme son époux, tomberoit sans que les prophètes ni de l'ancienne ni de la nouvelle alliance l'eussent jamais prévu, pour préparer les enfants de Dieu contre la séduction! Qui pourroit le penser?

Qu'on ne nous dise point que l'Apocalypse a prédit la chute de l'Église. Nous demandons aux protestants, comme saint Augustin aux donatistes, des passages clairs et formels; en un mot, une autorité qui ne souffre aucune équivoque. Les protestants, qui ne peuvent s'accorder entre eux sur le sens de l'Apocalypse, montrent assez combien elle est obscure. M. Jurieu lui-même avoue, au commencement de l'explication qu'il en a donnée, que tous ceux qui ont marché devant lui, jusqu'à Joseph Medde même, son célèbre guide, se sont égarés, qu'il marchoit lui-même d'abord sans savoir où il alloit, et que ce n'est qu'après de longs désirs et par une espèce d'inspiration qu'il a compris les mystères. Ainsi les protestants sincères qui liront son ouvrage doivent en conclure qu'il faut cesser de chercher dans l'Apocalypse cette claire prédiction de la chute de l'Église que nous demandons avec saint Augustin.

Il ne faut pas s'étonner si les protestants cherchent dans l'Apocalypse cette ruine, comme les donatistes la cherchoient dans le Cantique des Cantiques. C'est que quand on est pressé par la vérité, on cherche à éluder les endroits les plus clairs par les plus obscurs. Mais en vain cherchera-t-on cette chute dont Jésus-Christ a promis de nous garantir. L'Écriture ne peut se contredire elle-même. Une Église à laquelle le Sauveur a donné son « Esprit de vérité, afin qu'il y demeure éternellement[2], » une Église « fondée sur la pierre[3], » que les vents ne peuvent ébranler; une Église contre laquelle « les conseils de l'enfer ne peuvent prévaloir; » une Église avec laquelle Jésus-Christ « baptisera et enseignera tous les jours jusqu'à la fin du siècle[4]; » une Église à laquelle « Dieu donne des docteurs et des pasteurs pour la consommation du corps des élus[5], » jusqu'au jour où Jésus-Christ viendra juger le monde; une

1. *De unit. Eccl.*, cap. XVII, n. 44, t. IX.
2. Joan., XIV, 16. — 3. Matth., XVI, 18. — 4. *Ibid.*, XXVIII, 20.
5. *Ephes.*, IV, 11.

Église qu'il faut que chaque fidèle puisse consulter à chaque moment[1], et dont on doit sans interruption « écouter les pasteurs, » comme « écoutant Jésus-Christ[2]; » enfin dont on ne peut « mépriser » les pasteurs « sans mépriser » celui qu'ils représentent, ne peut sans doute jamais tomber dans l'abîme de l'idolâtrie, ni se trouver avec un ministère anéanti qu'on ait besoin de ressusciter.

Ici M. Jurieu, honteux des foibles réponses que tous les autres ministres nous ont faites avant lui, semble se déclarer pour nous contre eux et contre sa propre confession de foi, quoiqu'il ait juré de l'enseigner au peuple. L'Église, selon lui n'est point tombée en ruine et en désolation : c'est seulement une confédération particulière qui s'est corrompue. Encore même cette confédération, qui est la romaine, malgré ses erreurs contre la médiation de Jésus-Christ et malgré son idolâtrie, n'a jamais cessé de composer avec toutes les autres l'Église universelle à laquelle appartiennent toutes les promesses.

Je laisse à ce ministre à justifier ce nouveau système inconnu à tous les saints Pères, et dont on ne trouve aucune trace dans toute l'antiquité. Qu'il explique, s'il le peut, comment chaque fidèle pourra écouter cette Église qui, selon lui, ne parle jamais, ou du moins dont la voix confuse est composée des clameurs de tant de sectes qui se contredisent. Est-ce donc là le corps de Jésus-Christ? quoi! ce corps monstrueux composé de tant de membres disproportionnés, divisés entre eux et si défigurés; ce corps qui ne fait pas même un corps, puisque tous ses membres, bien loin d'être liés, d'agir de concert et de se mouvoir avec subordination, ne font que s'abhorrer, que se déchirer, que se condamner à la mort et que se livrer à Satan!

Osera-t-on dire que cette Babel, où il ne paroît qu'orgueil et confusion de langues, soit la cité magnifique où règne la sainte unité? Dira-t-on que tous ces hommes composent la famille du Père céleste, eux qui regardent réciproquement la table où leurs frères célèbrent la cène comme la table des démons, à laquelle ils ne peuvent participer sans renoncer à Jésus-Christ! La prière que Jésus-Christ fit à son Père pour unir ses enfants entre eux comme il est uni avec lui, ses promesses mêmes si pacifiques n'aboutissent-elles donc qu'à ce triste et scandaleux accomplissement? Le fruit de ces grandes promesses pour l'unité et pour la pureté de la foi dans l'Église ne consistera-t-il que dans une lâche dissimulation et dans une tolérance mutuelle et politique sur un nombre prodigieux d'erreurs? Que dis-je? On ne tolère pas même. Ainsi il faut encore, suivant ce système, que l'unité et la vérité se trouvent jusqu'au milieu de la dissension et dans un amas d'erreurs où l'on se réprouve les uns les autres.

Quelle unité, fondée sur une liaison imaginaire entre tant de sectes qui refusent de s'unir et qui ne se donnent réciproquement que des anathèmes! Où est-elle cette unité de foi, dans cet assemblage confus de sociétés dont chaque membre enseigne, comme un point essentiel de sa foi, ce qui est rejeté par tous les autres comme un blasphème?

1. Matth., XVIII, 17. — 2. Luc., X, 16.

Qu'on n'espère plus éblouir les simples en disant que l'Église universelle conserve dans toutes les confédérations qui la composent les points fondamentaux. Il est facile à M. Jurieu de régler comme il lui plaira les points fondamentaux pour admettre et pour rejeter les sectes à son gré. Mais pour parler sérieusement, il faudroit marquer d'abord une règle précise et invariable qui fît discerner ces points qu'on regarde comme les fondements de la foi chrétienne. Jusque-là, que peut-on croire de cette unité de foi et d'Église, qui n'est appuyée que sur une distinction de points fondamentaux qu'on n'ose expliquer et qui est plus obscure que les questions mêmes qui divisent toutes les sectes? Cependant il faut que M. Jurieu avoue que l'épouse du Fils de Dieu, qui, selon saint Paul, est toujours « sans rides et sans tache[1], » est selon lui, « la mère des impuretés et des abominations de la terre. » Elle ouvre son sein à une infinité de sectes corrompues et adultères, elle les porte jusque dans ses entrailles; elle y reçoit l'impie arien, qui nie la divinité du Sauveur, et le papiste idolâtre, quoiqu'il soit plus excusable dans l'idolâtrie que le païen même. Enfin l'antechrist y est né, et s'y nourrit depuis tant de siècles. Faut-il qu'un chrétien soit capable de penser ainsi? Mais qu'il est beau de voir que c'est ainsi qu'on est contraint de penser dès qu'on abandonne la simplicité de l'ancienne foi!

En attendant que M. Jurieu, devenu doux et humble de cœur, rougisse d'avoir voulu couvrir de cet opprobre l'épouse bien-aimée du Fils de Dieu, profitons contre lui de ses égarements, ou plutôt souhaitons qu'il veuille en profiter lui-même, selon la réflexion que nous allons faire. S'il est vrai, comme il l'assure, que sa réforme en naissant a trouvé un corps de pasteurs répandus dans toute l'Église universelle, qui enfantoient et qui nourrissoient les élus par leur ministère, pourquoi a-t-on osé dégrader ces anciens pasteurs et en établir de nouveaux? Le ministère, selon les protestants, « est sacré et inviolable. » Il faut un cas extrême, tel que celui où ils représentent les sacrements « abâtardis, falsifiés et anéantis du tout, » pour pouvoir « susciter extraordinairement » de nouveaux ministres. Ce cas extrême n'étoit point arrivé dans le dernier siècle; je m'en rapporte à M. Jurieu même, qui suppose toujours un ministère conservé, les sacrements validement administrés, et la doctrine des points fondamentaux gardée dans l'enceinte de son Église universelle. Donc l'entreprise qu'une petite troupe de laïques a faite hors de ce cas d'extrême nécessité pour transférer le ministère, sans observer même l'ordination qui est si autorisée par les apôtres, ne peut passer que pour une invasion sacrilége.

Que croirons-nous de cette réforme, qui prétend avoir le ministère institué par Jésus-Christ, sans avoir reçu dans son origine le sacrement de l'ordination, qui est le fond et l'essence même de l'institution du ministère? A Dieu ne plaise que nous souffrions jamais qu'on abandonne ainsi l'Écriture, pour fonder le sacré ministère sur les subtilités d'une vaine philosophie, qui allègue le droit naturel dans des choses toutes surnaturelles et de pure grâce!

1. *Ephes.*, v, 27.

Ils n'ont ni le sacrement du ministère, ni la vertu miraculeuse et extraordinaire par laquelle Dieu pourroit leur confier le ministère au-dessus de ses propres lois. Qu'en faut-il conclure ? Disons-le en esprit de paix et de charité; disons-le humblement et avec douleur, mais disons-le néanmoins avec la liberté évangélique que la vérité nous inspire. Leurs pasteurs ne sont donc pas de vrais pasteurs et ils ne sont jamais entrés par la porte. Le troupeau qu'ils mènent n'est point à eux. Puisqu'ils ne sont point pasteurs, leur prédication est vaine et sans autorité. Quand même ils ne diroient que la vérité, leur parole ne seroit dans leur bouche qu'une simple parole d'hommes et non la parole de Dieu, qui ne les envoie point pour parler en son nom : du moins ce seroit la parole de Dieu *dérobée* par des hommes auxquels il n'en a jamais confié le dépôt. Leurs ordinations n'ont aucune vertu ; leur cène n'est ni la cène ni le sacrement du Sauveur. Enfin leur Église n'est point une Église; car l'édifice ne peut être plus solide que le fondement, ni le corps plus sain que la tête.

Prions avec ferveur pour ces troupeaux errants et dispersés sur toutes les montagnes, afin qu'ils écoutent la voix des vrais pasteurs et qu'ils reviennent sous leur main. Prions aussi pour ceux qui osent se dire pasteurs et qui ne le sont pas, afin que, retournant avec humilité dans l'état de simples brebis, ils aient dans tous les siècles la gloire d'avoir établi aux dépens de leur rang la sainte unité, qui ne doit pas moins être l'objet de leurs vœux que des nôtres.

O bon pasteur, qui avez donné votre vie pour vos brebis, courez après elles, rapportez-les sur vos épaules! que le ciel se joigne à la terre pour s'en réjouir! que nous ne fassions plus tous ensemble qu'un seul troupeau, un seul cœur et une seule âme. Loin, Seigneur, loin de votre Église cette réforme hautaine et animée par un zèle amer qui a rompu le lien de l'unité : qu'au contraire ce soit la réunion qui fasse la vraie réforme. Que vos enfants travaillent tous ensemble à se réformer dans une douce paix et dans une humble attente de vos miséricordes, afin que votre Église refleurisse et qu'on voie reluire sur elle la beauté des anciens jours!

LETTRES
SUR L'AUTORITÉ DE L'EGLISE.

LETTRE PREMIÈRE. — *Il n'y a qu'une véritable Église : celui qui la cherche sincèrement doit prier beaucoup et se défier de ses pensées.*

Il n'y a qu'une seule vraie religion, et qu'une seule Église épouse de Jésus-Christ : il n'en a voulu qu'une ; les hommes ne sont pas en droit d'en faire plusieurs. La religion n'est pas l'ouvrage du raisonnement des hommes ; c'est à eux à la recevoir telle qu'elle leur a été donnée d'en haut. Un homme peut raisonner avec un autre homme ; mais avec Dieu il n'y a qu'à prier, qu'à s'humilier, qu'à écouter, qu'à se taire, qu'à suivre aveuglément. Ce sacrifice de notre raison est le seul usage que nous puissions faire de notre raison même, qui est foible et bornée. Il faut que tout cède quand la raison suprême décide. Encore une fois, Jésus-Christ n'a voulu qu'une seule Église et qu'une seule religion : il n'y a donc plus qu'à comparer ensemble l'Église nouvelle avec l'ancienne, et celle qui livre l'homme à son orgueil, en le faisant juge, quoiqu'il soit visiblement incapable de juger, avec celle qui use de l'autorité qui lui est promise par son époux, pour fixer les esprits incertains, pour guider les ignorants, pour humilier les superbes, et pour les réunir tous.

Je viens au besoin de prier. C'est la prière qui finiroit toutes les disputes. Heureux les hommes que la vanité ne rend point jaloux de leur liberté, qui sont sincèrement neutres entre leur pensée et celle d'autrui, qui se défient de la leur, et qui sont souvent recueillis en silence devant Dieu, pour écouter l'esprit de grâce ! Dès qu'on a au dedans de soi cet esprit humble et pacifique ; on est bien avancé : on sent d'abord, sans controverse, que c'est dans le sein de l'Église catholique qu'on devient petit, et qu'on apprend à mourir à soi pour vivre dans la dépendance.

LETTRE II. — *Nécessité d'une autorité visible pour réunir et fixer tous les esprits.*

Je prie Dieu de tout mon cœur qu'il vous fasse sentir combien les hommes les plus éclairés ont besoin d'humilier leur esprit sous une autorité visible. Les mystères nous sont proposés pour dompter notre raison et pour la sacrifier à la suprême raison de Dieu. La religion n'est qu'humilité ; on n'est digne de la trouver, on ne la pratique même qu'autant qu'on s'abaisse intérieurement, qu'on reconnoît sa foiblesse, et qu'on croit sans comprendre. Quand on entre dans le détail des points contestés, on voit d'abord que nos frères séparés de nous ont voulu justifier leur séparation, en nous imputant des erreurs et des idolâtries dont nous sommes infiniment éloignés. Ce détail démontre

l'injustice du schisme et la nécessité de se réunir. Mais, de plus, il faut toujours revenir au point principal; c'est celui d'une autorité visible qui parle et qui décide, pour soumettre, pour réunir et pour fixer tous les esprits dans une même explication des saintes Écritures : autrement ce livre divin, qui nous a été donné pour nous humilier, ne serviroit qu'à nourrir notre vaine curiosité, notre présomption, la jalousie de nos opinions et l'ardeur des disputes scandaleuses. Il n'y auroit qu'un seul texte des saintes Écritures; mais il y auroit autant de manières de les expliquer, autant de religions que de têtes. Que diroit-on d'une république qui auroit des lois écrites, mais où tous les particuliers seroient libres de s'élever au-dessus des décisions des magistrats sur la police? Chacun, le livre des lois en main, voudroit corriger les jugements des magistrats, et on disputeroit au lieu d'obéir, et pendant la dispute, le livre des lois, loin de réunir et de soumettre les esprits, seroit lui-même le jouet des vaines subtilités de tous les citoyens. Une telle république seroit dans l'état le plus ridicule et le plus déplorable.

Mais comment peut-on croire que Jésus-Christ, ce divin législateur de l'Église, l'ait abandonnée à ce désordre, que le moins prudent de tous les hommes n'auroit pas manqué de prévoir et de prévenir? Il faut donc une autorité qui vive, qui parle, qui décide, qui explique le texte sacré, et qui soumette tous ceux qui veulent l'expliquer à leur mode : quand on est présomptueux, on supporte impatiemment le joug de cette autorité; mais dès qu'on le secoue, on tombe dans la licence monstrueuse des opinions, dans la multitude honteuse des religions opposées, et enfin dans cette indifférence entre les sectes, qui dégénère en irréligion dans les nations du Nord.

Lettre III. — *Nécessité d'écouter l'Église : plus on travaille à se réformer soi-même, moins on veut réformer l'Église.*

On ne peut être plus touché, M...., que je le suis de la dernière lettre que vous m'avez fait l'honneur de m'écrire. Vous ne sauriez désavouer que Dieu frappe à la porte de votre cœur. Il vous fait sentir qu'il ne doit jamais y avoir qu'une seule Église, qu'elle a les promesses de son époux, qu'en vertu de ces promesses elle nous enseigne toute vérité nécessaire au salut, et qu'elle nous préserve de toute erreur qui nous excluroit du royaume céleste. Il n'y a plus qu'à écouter, qu'à suivre cette Église partout où elle sera, sans crainte de s'égarer. C'est en nous écoutant nous-mêmes par curiosité, par présomption, par goût de critique et d'indépendance, que nous tombons dans l'illusion. La séparation est contre l'ordre établi par Jésus-Christ. Voyez les sociétés séparées; elles se vantoient de se séparer pour réformer le culte et pour purifier la religion. Qu'ont-elles fait, après tant de disputes scandaleuses et de guerres sanglantes? Elles ont réduit presque tout le Nord à l'incertitude, à l'indifférence, et enfin à l'irréligion. Les branches séparées se sèchent et tombent : la tige que l'on croyoit morte reverdit; elle porte des fruits abondants.

Si vous voulez une sérieuse réforme, ne la commencez point au dehors, comme les protestants, par une critique âcre et hautaine; tournez-la contre vous-même; humiliez-vous profondément; défiez-vous de vos foibles lumières; travaillez à mourir à vos goûts naturels; n'écoutez point les délicatesses de votre amour-propre; rabaissez votre cœur noble, fier et élevé; ne comptez point sur votre courage. Voulez-vous trouver Dieu? rentrez souvent au dedans de vous en silence, pour l'y écouter : faites taire votre imagination, pour vous occuper de la présence de Dieu, pour lui demander l'accomplissement de vos devoirs et la correction de vos défauts. Oh! l'heureuse et solide réforme! plus vous vous réformerez ainsi, moins vous voudrez réformer l'Église. Si le véritable esprit de prière entre dans votre cœur et parvient à le posséder, vous trouverez le trésor enfoui dans la terre, vous goûterez la manne cachée : vous ne craindrez plus que de n'être pas pauvre avec votre époux; vous serez incapable de craindre jamais de manquer des vrais biens avec lui; vous sentirez sa toute-puissance, son amour infini sans cesse occupé de vos besoins. Si vous ne voulez pas m'en croire, essayez-le; vous le verrez. Ne manquez point à Dieu, il ne vous manquera jamais. Je prie le Maître d'agir et au dedans et au dehors, pour vous procurer tout dans les bornes du nécessaire. Vous ne serez jamais si riche que quand vous renoncerez aux richesses superflues pour votre salut. Vous ne serez jamais tant honoré que quand vous aurez fait ce sacrifice. Vous n'aurez que la gloire à craindre en cet état.

LETTRE IV. — *Exhortation à demeurer ferme parmi les combats à soutenir contre les anciens préjugés, et contre les affections de la nature : ces combats seront suivis du plus parfait repos.*

Je ne m'étonne nullement de l'état violent où vous vous trouvez. « Le règne de Dieu, dit le Saint-Esprit [1], souffre violence. » On ne renaît point sans douleur. Vous auriez tort, si vous ne sentiez pas une extrême peine à quitter tout ce qui vous étoit le plus cher, et à vous renoncer vous-même. On ne meurt point sans le sentir; mais celui qui vous afflige sera lui-même votre consolateur. La vérité vous délivrera: alors vous serez véritablement libre [2]; vous goûterez la consolation de sacrifier à Dieu vos anciens préjugés.

Il est vrai que la religion catholique vous donnera, contre votre amour-propre, des leçons d'humilité dont vous aurez un peu à souffrir, parce que la religion où vous avez été nourri flattoit votre présomption naturelle, et vous rendoit juge de la parole de Dieu même. Mais vous sentirez la vérité de ces paroles de Jésus-Christ : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos de vos âmes [3]. » Vous trouverez un repos intérieur à vous rabaisser et à vous corriger, que vous n'avez jamais trouvé à vous croire et à vous enorgueillir. Le grand point est de vous accoutumer à vous

1. Matth., XI, 13. — 2. Jean, VIII, 32, 36. — 3. Matth., XI, 29.

recueillir, à chercher le royaume de Dieu qui est au dedans de vous [1], et à vous taire pour écouter l'esprit de grâce. Il vous montrera les défauts à corriger et les vertus à acquérir par le principe de l'amour de Dieu.

LETTRE V. — *Nécessité d'écouter l'Église : selon la promesse de Jésus-Christ même, la véritable Église ne peut jamais tomber dans l'erreur; tout quitter pour suivre Jésus-Christ.*

J'entre de tout mon cœur, M...., dans toutes vos peines; elles doivent être très-grandes. Que ne voudrois-je point faire et souffrir pour vous les épargner ! Mais Dieu ne nous a mis en ce monde que pour y souffrir et pour y mériter le royaume du ciel par notre patience. Heureux ceux que le monde croit malheureux, et qui n'ont point de part à ses vaines joies! heureux ceux auxquels il est donné d'être attachés à la croix du Fils de Dieu ! Cette doctrine est insupportable à l'amour-propre; mais on ne peut en douter sans ébranler la foi chrétienne, et elle devient douce par l'onction de l'amour de Dieu. J'avoue qu'il est facile de parler des croix, et difficile de les porter avec un courage humble et désintéressé. Mais que puis-je faire, sinon de vous dire les vérités de l'Évangile, comme je voudrois qu'on me les dît dans une épreuve aussi violente que la vôtre? Voici les principales réflexions que je vous prie de faire.

I. Jésus-Christ parle ainsi : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen et comme un publicain [2]. » Remarquez qu'il ne dit pas : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église de son pays, ou celle d'entre les diverses Églises à laquelle il se trouve attaché par sa naissance et par ses préjugés. » Il ne suppose point plusieurs Églises, entre lesquelles chacun soit libre de choisir à sa mode : il n'en suppose qu'une seule, qu'il veut être à jamais son unique épouse. Elle doit être tout ensemble unique, universelle et subsistante dans tous les siècles; elle doit parler à toutes les nations qui sont sous le ciel, et faire entendre sa voix d'un bout de l'univers à l'autre.

Ce n'est point une Église invisible et composée des seuls élus, que chacun mette où il lui plaît, suivant les préjugés, et que personne ne puisse montrer au doigt : c'est la cité élevée sur le sommet de la montagne, que tous les peuples voient de loin; chacun sait le lieu où il peut la trouver, la voir et la consulter : elle répond, elle décide, on l'écoute, on la croit. Malheur à quiconque refuse de lui obéir ! Il doit être retranché de la société des enfants de Dieu, comme un païen et comme un publicain.

II. Un père terrestre, quoique très-imparfait, ne peut souffrir qu'aucun de ses enfants divise sa famille, sous prétexte de la réformer selon ses idées. Croyez-vous que notre Père céleste, qui aime tant l'union, et qui veut que ce soit à cette marque qu'on reconnoisse ses enfants, souffre sans indignation que quelqu'un d'entre eux soit assez présomp-

1. Matth., XVIII, 17. — 2. Luc., XVII, 21.

tueux et assez dénaturé pour diviser sa famille, qu'il a voulu, par le mérite de son propre sang, consommer à jamais dans l'unité? L'époux ne veux qu'une seule épouse; il a horreur de la pluralité. Le schisme, qui fait plusieurs Églises malgré Jésus-Christ, qui n'en veut qu'une seule, est donc le plus grand de tous les crimes : c'est celui de Coré, de Dathan et d'Abiron, qui voulurent partager le sacré ministère. La terre doit engloutir et le feu du ciel consumer ceux qui déchirent l'épouse unique pour en faire plusieurs.

III. En vain nos frères séparés soutiendront que l'ancienne Église étoit tombée en ruine et en désolation par son idolâtrie, en sorte qu'il a fallu en former une autre à sa place. Si l'Église visible avoit pu être un seul jour trompeuse et idolâtre, Jésus-Christ se seroit bien gardé de dire absolument et sans restriction, pour toutes les nations et pour tous les siècles : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église. » Il auroit induit par là ses enfants en erreur. Il n'eût pas manqué de dire, tout au contraire : « Si quelqu'un écoute l'Église pendant les siècles d'erreur et d'idolâtrie où elle tombera, qu'il soit pour vous comme un païen et comme un publicain. » Cette défense expresse d'écouter l'Église devroit, selon le plan de nos frères séparés, avoir été faite pour presque tous les siècles, puisque, de leur propre aveu, le monde a été pendant presque tous les siècles, depuis les apôtres jusqu'à la prétendue réforme des protestants, sans avoir aucune autre Église que celle qui enseignoit, qui administroit les sacrements, qui disoit la messe, qui honoroit les images et qui prioit les saints, comme nous le faisons. Loin de dire : « Gardez-vous bien d'écouter l'Église dans ces siècles d'aveuglement, » Jésus-Christ dit au contraire, pour tous les jours sans exception, jusqu'à celui où il reviendra juger le monde : « Si quelqu'un n'écoute pas l'Église, qu'il soit pour vous comme un païen et un publicain. » Il assure ailleurs que cette Église, loin de tomber en idolâtrie, et de rendre par là le schisme nécessaire, « sera fondée sur la pierre, en sorte que les portes de l'enfer, » c'est-à-dire les conseils de l'erreur, « ne prévaudront point contre elle [1]. » C'est promettre précisément que ce que nos frères prétendent être arrivé n'arrivera jamais. Jésus-Christ dit encore, en quittant son Église naissante pour monter au ciel : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle [2]. » C'est au corps des pasteurs qu'il s'adresse, pour leur confier le ministère de l'instruction et de l'administration des sacrements. Il parle d'une Église visible, qui a un corps de pasteurs avec des peuples conduits par eux. Il s'agit d'une Église qu'on voit, qu'on entend, qu'on croit, qui enseigne, qui décide, qui baptise.

IV. Enfin l'événement s'accorde parfaitement avec la promesse de Jésus-Christ. Il avoit promis que l'ivraie se mêleroit avec le bon grain dans le champ du souverain père de famille : c'est ce qui est arrivé. Il s'est glissé dans l'Église des relâchements et des abus dont elle gémit, et qu'elle travaille à réformer. Mais la réforme ne doit jamais se faire

1. Matth., XVI, 18. — 2. *Ibid.*, XVIII, 19, 20.

par la séparation. Au contraire, Notre-Seigneur crie : « Laissez ces deux espèces de grain, » savoir, le pur froment et l'ivraie, « croître ensemble jusqu'à la moisson, » qui est la consommation des siècles, « de peur qu'en arrachant le mauvais grain, vous ne déraciniez aussi le bon[1]. » C'est avec cette patience, ce ménagement, ce zèle pour conserver l'unité, qu'il faut travailler de concert à une douce et pacifique réforme.

Pour la chute de l'Église dans l'idolâtrie, Jésus-Christ a répondu qu'elle n'arriveroit jamais; aussi n'est-elle jamais arrivée. L'Église n'a jamais adoré du pain; elle n'adore que le corps de Jésus-Christ, sur sa parole expresse, prise simplement à la lettre. Elle ne connoît aucun autre médiateur que Jésus-Christ : elle prie seulement nos frères du ciel, comme nos frères de la terre, de prier pour nous par notre commun et unique médiateur Jésus-Christ. Elle n'honore les images que comme de simples peintures, par rapport aux mystères qu'elles nous présentent. Il est donc clair comme le jour que nos frères séparés ont calomnié l'Église pour justifier leur séparation, en l'accusant d'impiété et d'idolâtrie. Si elle n'est ni idolâtre ni impie, le schisme qu'ils ont fait avec tant d'animosité et de scandale est le crime de Coré, de Dathan et d'Abiron : puisqu'ils refusent d'écouter l'Église, avec laquelle Jésus-Christ enseigne tous les jours, chacun d'eux doit être regardé comme un païen et comme un publicain.

V. Ne dites point que vous n'avez pas fait le schisme, que vous le trouvez fait; que vous êtes bien fâché que vos ancêtres l'aient fait, et que vous ne sauriez le défaire. Ne le faites point pour votre personne; c'est tout ce que je vous demande au nom de Jésus-Christ. Ne ratifiez point, ne confirmez point, ne continuez point par votre choix un schisme si injuste et si contraire à la règle de Jésus-Christ.

VI. Si vous voulez voir quelles sont les suites du schisme, jetez les yeux sur les Églises de nos frères qui se sont séparés de nous avec tant de hauteur et d'insulte, se vantant d'être les réformateurs du christianisme. Qu'ont-ils réformé? Pendant que l'Église romaine, malgré les foiblesses inséparables de l'humanité, a travaillé depuis plus d'un siècle à une sérieuse réforme du clergé et des peuples, les Églises protestantes, semblables à des branches arrachées de leur tige, n'ont fait que se dessécher visiblement. Qu'en reste-t-il dans tout le Nord, sinon une multitude monstrueuse de sectes opposées? Que voit-on de tous côtés? Une curiosité effrénée, une présomption que rien n'arrête, une incertitude qui ébranle tous les fondements du christianisme même, une tolérance qui tombe, sous prétexte de paix, dans l'indifférence de religion, et dans l'irréligion la plus incurable.

VII. Nous ne sommes point parfaits, je l'avoue, et je vous en avertis par avance; mais nous gémissons de ne l'être pas. Vous verrez parmi nous des scandales; mais nous les condamnons, et nous désirons de les corriger. Il y en a eu jusque dans la plus pure antiquité : faut-il s'étonner qu'il en paroisse encore dans ces derniers siècles? Mais, si

1. Matth., XIII, 29, 30.

vous trouvez dans notre très-nombreuse Église beaucoup de chrétiens qui n'en ont que le nom, et qui la déshonorent, vous y trouverez pour votre consolation des âmes recueillies, simples, mortes à elles-mêmes, qui sont détachées, non-seulement des vices grossiers, mais encore des plus subtiles imperfections, qui vivent de foi et d'oraisons, dont toute la conversation est déjà au ciel, qui usent du monde comme n'en usant point, et qui sont jalouses contre leur amour-propre, pour donner tout à l'amour de Dieu. Si vous ne voulez pas me croire, essayez-le avec confiance en Dieu. Venez, goûtez et voyez combien le Seigneur est doux!

VIII. J'avoue que vous avez un très-rigoureux sacrifice à faire; mais écoutez Jésus-Christ : « Celui, dit-il[1], qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. » Voudriez-vous vous rendre indigne de Jésus-Christ pour contenter votre famille? Voudriez-vous faire comme ce jeune homme qui, après avoir cru en Jésus-Christ et avoir été aimé de lui, l'abandonna, triste et découragé, parce que Jésus-Christ lui proposa de renoncer à ses richesses? La chair et le sang ne révèlent point ce sacrifice; il n'y a que la grâce qui puisse l'inspirer. Écoutez encore la vérité même : « Celui qui hait son âme, » c'est-à-dire sa vie, « pour ce monde, la sauve pour l'éternité[2]. » Voudriez-vous préférer une vie si courte, si fragile, si épineuse, au royaume de Dieu, qui est déjà si proche de vous? Les martyrs ont souffert la mort pour la vérité : refuserez-vous de souffrir pour elle les douces croix d'une vie frugale et retirée? Les tourments des martyrs n'étoient-ils pas plus terribles que les peines qui sont attachées à la vertu, et que l'espérance du ciel adoucit? Après tout, que sacrifierez-vous à Dieu? les délicatesses d'une vie molle, les vanités mondaines, les ragoûts de l'amour-propre, qui se tournent en peines et en remords. Abandonnez-vous sans ressource à Dieu, et il ne vous abandonnera jamais. Cherchez par préférence son royaume, et les secours temporels vous viendront comme par surcroît. Souvenez-vous qu'un pain descendu du ciel a nourri pendant quarante ans au désert le peuple de Dieu. Les oiseaux du ciel ne sèment ni ne moissonnent; Dieu en a soin. Vous oubliera-t-il? « Quand même, dit Dieu[3], une mère oublieroit son fils unique, le fruit de ses entrailles, pour moi, je ne vous oublierai jamais. » Vous avez des parents et des amis qui vous procureront un asile; vous n'aurez que la gloire à craindre dans un si courageux sacrifice. Enfin souvenez-vous que nous avons été « enrichis, » comme dit l'apôtre, « de la pauvreté de Jésus-Christ. » Oserai-je ajouter que, s'il m'étoit permis, je donnerais tout ce que j'ai, et qui n'est pas plus à moi qu'à vous, pour assurer en vous l'ouvrage de celui à qui tout appartient?

Je suis, M......, avec un zèle et un respect à toute épreuve, votre, etc.

1. Matth., X, 37. — 2. Joan., XII, 25. — 3. Is., XLIX, 15.

PROFESSION DE FOI

DRESSÉE PAR M. L'ARCHEVÊQUE DE CAMBRAY, ET SIGNÉE PAR M.....,

A qui les cinq lettres précédentes avoient été adressées.

I. Je déclare qu'après avoir prié, lu et examiné, je me suis déterminé à vivre et à mourir dans le sein de l'Église catholique, apostolique et romaine, où nous avons toujours cru que nos ancêtres faisoient leur salut avant la séparation qui a été faite sous le nom de réforme. C'est une Église visible, qui comprend, outre les élus qui sont inconnus ici-bas, tous ceux qui font profession du christianisme dans cette société. Elle est l'Église de tous les temps, depuis les apôtres jusqu'à nous : c'est elle qui nous a conservé le sacré dépôt des Écritures et le baptême : c'est elle qui a sa succession non interrompue des pasteurs depuis Jésus-Christ jusqu'à notre temps : c'est elle qui est répandue dans toutes les nations connues de la terre. J'embrasse toute sa doctrine, et je m'attache à son culte.

II. Je crois que cette Église est l'unique épouse du Fils de Dieu. Autant que l'Évangile m'apprend à me défier de moi-même, à être humble, docile, soumise aux pasteurs, parce que « celui qui les écoute, écoute » Jésus-Christ même; autant suis-je assurée par les promesses, que cette Église ne se trompera jamais. Quiconque refuse de l'écouter et de la croire doit être regardé « comme un païen et comme un publicain. » Elle est fondée « sur la pierre; et les portes de l'enfer, » qui sont les conseils de l'erreur, « ne prévaudront jamais contre elle. » Jésus-Christ sera avec le corps visible de ses pasteurs, « enseignant » la doctrine qu'ils enseignent, et « baptisant, » c'est-à-dire administrant les sacrements qu'ils administrent, tous les jours sans aucune interruption « jusqu'à la consommation du siècle. » Voilà ce qui me persuade que cette Église, qui est la seule qu'on trouve dans tous les siècles, a conservé, malgré les « portes de l'enfer, » une doctrine saine et un culte pur, puisque Jésus-Christ ne cessera jamais un seul jour d'enseigner et de baptiser avec elle.

III. De là je conclus que cette Église n'a jamais pu « tomber en ruine et en désolation » par l'idolâtrie, puisque, si cette ruine étoit arrivée, les promesses de la vérité même se trouveroient fausses, les « portes de l'enfer » auroient « prévalu, » et Jésus-Christ n'auroit point continué d'enseigner et de baptiser avec une Église idolâtre.

IV. Je crois qu'il ne peut arriver aucun cas où il soit permis de se séparer de cette Église. La preuve en est claire comme le jour, dès qu'on a compris l'étendue des promesses. Jésus-Christ ne veut avoir qu'une seule épouse toujours fidèle et toujours indivisible. De quel droit ferions-nous plusieurs Églises, nous qui savons qu'il n'en a voulu qu'une seule, et qu'il a demandé à son Père qu'elle fût « une et consommée en unité » comme il l'est avec son Père même [1]? N'est-ce pas une té-

1. Joan., XVII, 22, 23.

mérité sacrilége que d'entreprendre de diviser l'épouse que l'époux a voulu rendre indivisible? Peut-on, pour justifier la séparation, accuser cette Église d'idolâtrie, elle dont il est dit par le Saint-Esprit même que « les portes de l'enfer ne prévaudront jamais contre elle, » que Jésus-Christ « sera tous les jours, » sans aucune interruption, « enseignant et baptisant avec elle jusqu'à la consommation du siècle; » que « quiconque ne l'écoutera point » avec docilité « doit être regardé comme un païen et comme un publicain, c'est-à-dire comme un impie et comme un idolâtre, comme un homme indigne de la société des enfants de Dieu; que cette Église est la « colonne et l'appui de la vérité [1]; » qu'enfin « elle n'a ni rides ni taches [2]? » Une Église superstitieuse et idolâtre pourroit-elle être « sans rides et sans taches » aux yeux de son époux? Il est donc vrai, par les promesses, que l'Église ne peut jamais tomber ni dans l'idolâtrie ni dans l'erreur contre la foi; par conséquent, il ne peut jamais arriver aucune cause légitime de nous séparer d'elle.

V. Je crois qu'il n'appartient point à chaque particulier d'expliquer le texte sacré de l'Écriture selon son propre sens, indépendamment de l'Église. Comme c'est elle à qui Dieu a confié ce texte pour nous le distribuer selon nos dispositions, c'est aussi à elle à nous en apprendre le vrai sens. La même autorité qui nous assure que ces livres sont divins nous assure aussi de l'interprétation qu'on doit leur donner : autrement chacun feroit dire à l'Écriture tout ce qu'il s'imagineroit y trouver par ses préventions; et les hommes, avec un seul livre divin, feroient autant de religions qu'ils inventeroient de vaines subtilités pour l'expliquer. Tel est le malheureux fruit de la réforme prétendue. Je ne sais combien de sectes trouvent les doctrines les plus opposées dans les mêmes passages. La vraie religion ne peut être trouvée et mise en pratique que par une humble défiance de nos foibles lumières. Qu'y a-t-il de plus orgueilleux que de fonder le choix de sa religion sur ce qu'on présume d'entendre mieux l'Écriture que cette Église de qui on la tient? Qu'y a-t-il de plus superbe que de vouloir juger de l'Église par son propre sens sur le texte de l'Écriture, au lieu que nous devons juger du sens de l'Écriture par l'autorité de cette Église qui nous la donne et qui nous l'explique?

VI. Je crois que Jésus-Christ n'a point laissé son Église dépourvue de ce qui est nécessaire pour garder quelque subordination dans toute société réglée, je veux dire un chef visible qui soit le premier de tous les pasteurs, qui préside parmi eux, et qui soit le centre de l'unité catholique, en sorte que tous les membres demeurent unis et subordonnés à ce chef. C'est le successeur de saint Pierre, remplissant sa chaire à Rome, que je reconnois pour être ce pasteur principal, suivant cette parole de Jésus-Christ: « Tu es Pierre, et c'est sur cette pierre que j'édifierai mon Église [3]. » Je sais que toute la sainte antiquité a regardé ces paroles non comme bornées à la personne de saint Pierre, qui devoit mourir bientôt, mais comme étendues à ses successeurs, qui doivent perpé-

1. *I Tim.*, III, 15. — 2 *Ephes.*. V, 27. — 3. Matth. XVI, 18.

tuer cet ordre si nécessaire, et servir de pierre fondamentale pour l'unité jusqu'à la fin des siècles.

VII. Je crois que quand on aperçoit des abus, des superstitions et des scandales dans cette Église, on doit se souvenir que cette Église naissante même n'étoit pas exempte de cet inconvénient; que les sectes qui ont prétendu établir la réforme souffrent tous les jours l'ignorance, les abus grossiers, les vices contagieux, et qu'elles tolèrent les erreurs les plus énormes sur la religion. Il faut, selon la parole de Jésus-Christ, laisser croître le mauvais grain avec le bon, de peur qu'on n'arrache le bon et le mauvais; il faut souffrir l'un pour conserver l'autre *jusqu'à la moisson*. Souvent une critique âpre et hautaine, un zèle amer, une prévention contre l'Église, nous grossit les objets. Il falloit demeurer en esprit de paix et de charité dans le sein de l'ancienne Église, pour lui aider à faire une réforme modérée. Quand on se sépare d'elle, on veut la combattre et non la réformer. La réforme la plus pressée est celle de corriger la présomption des réformateurs, qui veulent être les juges de l'Église et de l'Écriture par leurs propres sens, pour corriger tout à leur mode. Pour moi, je ne veux me mêler que de la réforme de ma personne, pour m'humilier et pour me corriger de mes défauts. Je laisse à l'Église le soin de réformer les abus dont je ne suis pas responsable; je comprends même qu'elle ne peut le faire que peu à peu, et qu'elle est toujours à recommencer.

VIII. Je ne saurois craindre aucun reproche de Jésus-Christ au jour de son jugement pour avoir pris avec une religieuse simplicité, selon la tradition de l'Église, les paroles par lesquelles le Sauveur a institué l'eucharistie. Que Luther fasse dire à Jésus-Christ : « Ceci est du pain où mon corps se trouve caché ; » que Calvin lui fasse dire : « Ceci est la propre substance de mon corps, qu'on recevra, quoiqu'elle n'y soit point, et que ce ne soit que du pain; » que Zuingle lui fasse dire : « Ce n'est point mon corps, et ce n'en est que la figure ; » pour moi, je ne veux rien faire dire à Jésus-Christ, et je me borne à croire que *ceci*, c'est-à-dire ce qui étoit du pain, n'est plus ce qu'il étoit, et que la parole toute-puissante du Fils de Dieu, qui fait ce qu'elle dit, a changé la substance de ce pain en celle du corps de Jésus-Christ rompu sur la croix, et de son sang répandu pour notre salut. Les dons de l'amour de Dieu sont réels. Comme le Fils a pris par son incarnation une chair réelle et non en figure, de même il nous a donné réellement et non en simple figure cette même chair dans l'eucharistie. La loi nouvelle réalise les dons qui n'étoient qu'en figure dans l'ancienne loi. C'est ainsi que l'eucharistie est plus précieuse et plus salutaire même que ce pain miraculeux qu'on nomme la *manne*.

IX. Luther peut donner une contorsion aux paroles de Jésus-Christ pour lui faire dire : « Ceci contiendra mon corps au seul moment où vous le mangerez; » pour moi, je ne veux point restreindre les paroles générales et absolues du Sauveur. Il a dit, sans restriction : « Ceci est mon corps ; » qu'on le mange ou qu'on ne le mange point, sa parole demeure vraie à la lettre. Qu'y a-t-il de plus odieux que d'attaquer l'ancienne Église, de lui faire un crime d'avoir pris religieusement et à

la lettre les paroles de Jésus-Christ dans l'institution de ce sacrement?

X. L'Église naissante, qui accomplissoit les prophéties pour la gloire et pour le règne de Jésus-Christ, donnoit l'eucharistie aux petits enfants sous la seule espèce du vin; elle la donnoit souvent aux absents pendant les persécutions, et aux mourants sous la seule espèce du pain. Faut-il s'en étonner? Les protestants qui n'admettent dans l'eucharistie que du pain figure du corps, et que du vin figure du sang de Jésus-Christ, peuvent souffrir avec impatience qu'on ne leur laisse que l'une des deux figures, et qu'on les prive de l'autre; c'est retrancher la moitié des figures et du sacrement qu'elles composent. Mais cette sainte antiquité, qui avoit, comme les catholiques de nos jours, des idées de réalité sur ce mystère, ne craignoit point de donner indifféremment l'eucharistie sous les deux espèces ou sous l'une des deux seulement. Jésus-Christ « ressuscité d'entre les morts, ne meurt plus, » dit l'Apôtre[1]; son corps immortel ne peut plus être séparé de son sang. La séparation des deux espèces n'est faite que pour représenter dans le sacrifice la séparation violente qui fut faite de cette chair et de ce sang pour nous sur la croix. D'ailleurs, nous savons que la chair, maintenant inséparable du sang, est avec lui sous l'espèce du pain, et que le sang, inséparable de la chair, est avec elle sous l'espèce du vin. Pouvons-nous craindre d'être privés de quelque fruit du sacrement, quand nous recevons sous une seule espèce Jésus-Christ tout entier, lui qui est l'unique source de toutes les grâces? Que craignons-nous, puisque nous imitons l'Église naissante, qui accomplissoit si glorieusement les promesses de son époux?

XI. Je crois que l'oblation et la manducation de Jésus-Christ dans l'eucharistie est un vrai, propre et propitiatoire sacrifice. J'entends l'Apôtre qui dit : « Nous avons un autel, duquel n'ont pas le pouvoir de manger ceux qui servent encore au tabernacle judaïque[2]. » Voilà un autel et une victime que l'on mange sous la loi nouvelle. Il est vrai que c'est précisément la même victime qui a été immolée sur la croix; il est vrai que c'est la même unique oblation par laquelle la victime se présente à jamais à son Père en notre faveur, soit qu'elle le fasse elle seule dans le sanctuaire céleste, soit qu'elle le fasse ici-bas par les mains des prêtres: mais l'eucharistie y ajoute la manducation réelle de la victime, ce qui est d'un prix infini en soi. C'est ce que l'Église a toujours nommé le sacrifice de l'autel.

XII. Jésus-Christ a donné à ses ministres la puissance de *lier* et de *délier* les pécheurs, en sorte que tous les péchés qu'ils remettront ici-bas seront remis au ciel, et que tous ceux qu'ils retiendront seront retenus[3]. Cette rémission n'est pas moins nécessaire pour les péchés secrets que pour les péchés publics: les premiers sont souvent encore plus énormes. Les ministres de Jésus-Christ peuvent-ils juger s'il faut les remettre ou les retenir, si le pécheur ne les déclare pas ou en public, ou du moins en secret? La confession secrète n'est donc qu'un

2. 1. *Rom.*, VI, 9. — 2. *Hebr.*, XIII, 10 — 3. Matth., XVIII 18; Joan. XX 23

adoucissement par rapport à la nécessité de soumettre les péchés au jugement des ministres de Jésus-Christ. De là vient que cette règle a toujours été conservée par l'Église avec tant de fruits : plus elle est humiliante, plus elle est salutaire. Eh ! de quoi avons-nous besoin dans la pénitence, sinon de confondre notre orgueil, qui est la source de tous nos péchés ? Qu'y a-t-il de plus efficace que ce remède pour nous corriger? Peut-on croire que Jésus-Christ nous a laissés manquer d'un remède si nécessaire, et que les hommes l'ont suppléé par leur industrie ? Peut-on s'imaginer qu'une discipline si capable de révolter l'orgueil et d'irriter l'amour-propre ne soit qu'une invention humaine ?

XIII. Je n'ai aucune peine à admettre avec l'Église sept sacrements. Je comprends qu'un sacrement est un signe ou cérémonie institué par l'autorité divine, et à laquelle quelque grâce a été attachée. Pourquoi refuserois-je de croire sur une autorité si décisive, 1° que nous sommes purifiés du péché originel dans le baptême, et que, d'enfants corrompus du vieil homme, nous devenons les enfants de l'homme nouveau, qui est Jésus-Christ; 2° que nous sommes affermis en lui par la confirmation, pour ne rougir point de son Évangile et pour porter patiemment la croix du nom chrétien; 3° que la rémission de nos péchés nous est donnée au nom de Jésus-Christ quand nous les confessons en esprit de pénitence; 4° que Jésus-Christ dans l'eucharistie est le pain descendu du ciel pour donner la vie au monde[1]; 5° que l'extrême-onction, comme saint Jacques l'enseigne[2], efface les péchés et fortifie contre les tentations du dernier combat; 6° qu'il y a, comme saint Paul le dit à Timothée[3], une grâce attachée au ministère qui est confié aux pasteurs par l'imposition des mains; 7° que l'assistance et la bénédiction de l'Église répandent une grâce dans le mariage pour unir en Jésus-Christ les deux époux malgré les « tribulations de la chair, » et pour préparer une postérité chrétienne ?

XIV. Je vois, par l'histoire des Machabées, que la prière pour les morts était en usage solennel dans la synagogue, longtemps avant Jésus-Christ; je vois qu'elle a été continuée par l'Église chrétienne dès ses commencements les plus purs. Cette prière ne peut pas être faite en vain ni d'une façon aveugle. L'Église, en demandant le soulagement des fidèles, suppose visiblement qu'ils sont dans quelque peine dont ils peuvent être soulagés par son intercession. C'est, dit saint Augustin[4], qu'il y a des chrétiens qui n'ont pas vécu assez mal pour être exclus du royaume du ciel, ni assez bien pour y entrer d'abord, parce que « rien n'y entre avec la moindre tache[5] : » ils ont besoin d'expier certains péchés qui ne vont point « à la mort. » Ce pénible retardement de leur bonheur est un purgatoire où ils passent « comme par le feu[6]. » L'Église a toujours cru que ses prières pouvoient contribuer à leur soulagement et à l'avancement de leur repos. Peut-on refuser à l'épouse du Fils de Dieu de s'unir à elle dans une si pieuse demande?

1. Joan. VI, 33. — 2. Jac., V, 15. — 3. *II Tim.*, I, 6.
4. *Serm.* CLXXII, n. 2, t. V, p. 327. — 5. *Apoc.*, XXI, 27. — 6. *I Cor.*, III, 15.

XV. L'Eglise nous invite à prier nos frères qui sont déja au ciel, comme ceux qui sont encore sur la terre, afin qu'ils prient pour nous par Jésus-Christ notre commun et unique médiateur. Dieu lui-même, qui pouvoit accorder immédiatement leur pardon aux amis de Job sur leur demande immédiate, les assujettit à le demander par l'entremise de Job qu'ils avoient condamné. C'est ainsi que Dieu nous accorde, en faveur des prières pures des saints, qui sont ses amis, ce qu'il ne nous accorderoit peut-être pas sur nos seules prières, moins dignes de lui. Si nous ne blessons point notre unique médiateur en demandant les prières des hommes pècheurs et exposés aux tentations du pélerinage, à combien plus forte raison devons-nous unir nos prières à celles de l'Église, pour obtenir les suffrages de la Mère de Dieu et des autres saints qui voient Dieu face à face, et qui sont impeccables à jamais dans son sein!

XVI. L'Église, dès les premiers temps, a honoré les tombeaux des martyrs, où elle allait chanter leur victoire et offrir le sang de l'agneau pour lequel ils avoient répandu le leur : elle conservoit précieusement leurs reliques, et les reliques faisoient une infinité de miracles, comme nous l'apprenons des anciens Pères. Peut-on craindre la superstition en imitant par un culte si pur l'antiquité la plus éclairée?

XVII. L'Écriture a dit, il est vrai : « Vous ne ferez point d'images taillées; mais elle ajoute aussitôt « pour les servir[1], » c'est-à-dire pour les adorer. D'ailleurs il y avoit des images dans le temple et jusque sur l'arche. A Dieu ne plaise que nous adorions les images comme des divinités! Nous ne *l*es servons pas; au contraire; nous nous en servons. Elles ne sont que de simples représentations des visions miraculeuses de l'Écriture, des actions de Jésus-Christ et des saints. Si elles sont gâtées ou indécentes, nous les brisons sans scrupule. Les images instruisent les ignorants et touchent les personnes les mieux instruites; elles mettent les mystères du salut comme devant nos yeux. Pourquoi refuserions-nous de nous unir à l'Église dans une pratique si ancienne, si pure, si exempte d'idolâtrie, si dégagée des superstitions populaires qu'on tâche d'en écarter; enfin si propre à nourrir la piété des fidèles?

XVIII. L'Église a établi par ses canons des pénitences longues et rigoureuses pour la réparation des divers péchés. Ne peut-elle pas, quand elle juge à propos, dispenser ses enfants d'une partie de cette rigueur, quand elle les trouve humbles, dociles et touchés du désir d'une sincère conversion? C'est ce qu'on nomme *indulgence.* L'Église ne peut-elle pas user de cette condescendance sans flatter la mollesse des pécheurs impénitents et sans les dispenser de la pénitence évangélique? Ne doit-on pas même croire que quand l'épouse prie l'époux céleste pour ceux qui n'ont pas accompli dans leur sincère conversion toutes les œuvres de la pénitence convenable, une intercession si pure doit sans doute opérer beaucoup en faveur de ces âmes? De tels suffrages

1. *Levit.*, XXVI, 1.

sont précieux; les abus qu'on peut faire en ce genre, malgré l'Église, ne diminuent point cette vérité.

XIX. Je renonce à toute société qui est séparée de cette Église dans laquelle je veux vivre et mourir; je me sépare de tous ceux qui rejettent sa doctrine et son culte : je prie Dieu qu'il les éclaire et qu'il les touche, afin qu'il ne se fasse d'eux et de nous « qu'un seul troupeau sous un seul pasteur[1]. » Est-il permis à un fils de diviser toute la famille et d'en soulever une partie contre l'intention du père commun qui a voulu les tenir inséparablement unis? Que si cette division d'une simple famille est si criminelle, à combien plus forte raison les novateurs sont-ils coupables quand ils divisent, malgré le Père céleste, l'Église qui est sa famille, en séduisant les peuples et en leur promettant qu'ils entendront mieux l'Écriture que le corps des pasteurs auxquels les promesses ont été faites?

Lettre VI. — *Qu'il faut chercher la vérité avec simplicité et défiance de soi-même.*

Je suis fort aise, Monsieur, d'apprendre par vous-même avec quelle application vous avez cherché la vérité, malgré vos anciennes préventions. Cette droiture vous attirera de grandes bénédictions. Rien n'est si important que la simplicité et la sincère défiance de son propre esprit. Si chacun étoit occupé de la prière, du recueillement, de la charité, du mépris de soi-même et du renoncement à une vaine réputation d'esprit et de science, toutes les disputes seroient bientôt apaisées. Jésus-Christ disoit aux Juifs : « Comment pouvez-vous croire, vous qui recevez de la gloire les uns des autres et qui ne cherchez point la gloire qui vient de Dieu seul[2]? » Il ajoute : « Si quelqu'un veut faire la volonté de celui qui m'a envoyé, il connoîtra, sur la doctrine, si elle est de Dieu ou si je parle de moi-même[3]. » Ainsi ceux qui éblouissent, qui séduisent, qui s'égarent eux-mêmes, ne tombent dans ce malheur que faute de chercher la volonté de Dieu avec un cœur humble et soumis à l'Église; l'hérésie ne les séduit qu'à cause qu'elle les trouve vains, curieux, présomptueux, dissipés. Il n'y a que le défaut de recueillement et d'abnégation de soi-même qui prépare des hommes contentieux pour former les partis des novateurs et les hérésies. C'est sur ce fondement que saint Cyprien dit[4] : « Que personne ne croie que les bons peuvent se retirer de l'Église. Le vent n'enlève point le bon grain et la tempête n'arrache point un arbre solidement enraciné : c'est la paille légère que le vent emporte.... C'est ainsi que les fidèles sont éprouvés et que les infidèles sont découverts : c'est ainsi qu'avant même le jour du jugement il se fait ici une séparation des justes d'avec les injustes, et que le bon grain est séparé d'avec la paille. » C'est ce que l'expérience montre sensiblement. Quels hommes font les schismes et les hérésies? Ce sont des hommes savants, curieux, critiques, pleins

1. Joan, x, 16. — 2. *Ibid.*, v, 44. — 3. *Ibid.*, vii, 17.
4. *De unit. Eccles*, p. 197.

de leurs talents, animés par un zèle âpre et pharisaïque pour la réforme, dédaigneux, indociles et impérieux : ils peuvent avoir une régularité de mœurs, un courage roide et hautain, un zèle amer contre les abus, une application sans relâche à l'étude et à la discipline; mais vous n'y trouverez ni douceur, ni support du prochain, ni patience, ni humilité, ni vraie oraison. « O Père, Seigneur du ciel et de la terre, s'écrie Jésus-Christ[1], je vous rends gloire de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et que vous les avez révélées aux petits. » Il dit encore[2] : « S'il y a un enfant de paix, c'est sur lui que votre paix reposera. »

Je suis, Monsieur, très-sincèrement tout à vous.

LETTRE VII. — *Nécessité de rendre au plus tôt à la véritable Église la soumission qui lui est due : avoir en horreur cette réforme sèche et hautaine qui rompt l'unité, sous prétexte de remédier aux abus : marcher dans la voie de la pure foi, qui porte à l'humilité et à la défiance de soi-même.*

Il est vrai, Monsieur, que j'allai à Bruxelles l'automne dernier; mais ce voyage fut si imprévu et si précipité que je n'aurois pu vous en avertir à temps. Dieu sait quelle joie j'aurois eue de vous voir et de vous entretenir!

Je ne connois point assez les éditions de saint François de Sales pour pouvoir dire quelle est la meilleure; il y en a un grand nombre : il faudroit se donner la patience de les comparer toutes en détail et de choisir sur chaque morceau celle qui se trouveroit la plus ample et la plus exacte. Vous savez qu'il y a dans l'ancienne édition de Lyon un dix-huitième entretien qui n'est pas ailleurs. Je suis ravi de voir que vous aimiez tant ce bon saint. Si les protestants le lisoient, il leur ôteroit peu à peu leurs préventions contre l'Église romaine : sans raisonner il instruit plus que tous les savants qui raisonnent. On goûte en lui la « bénignité » du Sauveur, la « douceur » et la « modestie de Jésus-Christ. » Il fait sentir que l'Église qui porte de tels saints n'est pas stérile, et qu'elle est encore, selon la promesse, pleine de l'esprit des premiers siècles.

L'estime et l'amitié que j'ai pour vous, Monsieur, m'engagent à demander souvent deux choses à Dieu; souffrez que je vous le dise ici. La première est qu'il vous fasse la grâce de rendre à la véritable Église visible ce qui lui est dû. Ce n'est pas assez de l'aimer, de l'estimer dans votre cœur, de ne lui point imputer les excès que d'autres lui imputent, et de trouver de la consolation à participer à son culte quand vous le pouvez : il n'a jamais été permis de sortir de son sein si elle n'est pas idolâtre, et il n'est pas permis de retarder à y rentrer si cette idolâtrie est imaginaire. L'esprit du Sauveur est un esprit de paix, d'amour et d'union; il a voulu que les siens fussent consommés dans l'unité : il ne s'est pas contenté d'une unité intérieure et invisible; il

1. Matth., XI, 25. — 2. Luc., X. 6.

a voulu une unité intérieure et extérieure, tout ensemble, en sorte que ce fût à ce signe visible et éclatant qu'on reconnût ses vrais « disciples[1]. » Ainsi malheur à ceux qui se « séparent » ou qui demeurent séparés de la tige qui porte la séve dans toutes les branches! malheur à ceux qui partagent en deux ou qui laissent dans la division ce que Jésus-Christ a voulu faire un!

Remarquez, s'il vous plaît, que les plus grands saints et les écrivains de la vie intérieure qui ont eu les plus touchantes marques de l'esprit de grâce, étoient, comme saint François de Sales, dans la communion romaine et prêts à mourir plutôt que d'en sortir. Les âmes humbles et pacifiques, qui ne vivent que de recueillement et d'amour, sont toujours petites à leurs propres yeux et ennemies de la contradiction; elles sont bien éloignées de s'élever contre le corps des pasteurs, de décider, de condamner, de dire des injures, comme Luther et Calvin en ont dit d'innombrables. Leur style n'a rien d'âcre, ni de piquant, ni de dédaigneux. Ils n'entreprennent point une réforme sèche, critique et hautaine, qui aille à rompre l'unité et à soutenir que l'époux a répudié l'épouse. S'ils voient quelques abus ou quelque superstition dans les particuliers, ils en gémissent avec douleur : et le gémissement de la colombe est toujours discret et modeste; elle ne gémit que par un amour tendre et paisible. Alors de telles âmes gémissent en secret avec l'épouse, loin de pousser des cris scandaleux contre elle. Elles n'élèvent jamais leurs voix dans des disputes présomptueuses; elles ne disent point que l'Église s'est trompée pendant divers siècles sur le sens de l'Écriture, et qu'elles ne craignent point de se tromper en expliquant le texte sacré contre la décision de cette ancienne Église; au contraire, ces âmes sont dociles et toujours prêtes à croire qu'elles se trompent; leur cœur n'est « qu'amour et obéissance. » Les dons intérieurs, loin de leur inspirer une élévation superbe et un sentiment d'indépendance, ne vont qu'à les anéantir, qu'à les rendre plus souples et plus défiantes d'elles-mêmes, qu'à leur faire mieux sentir leurs ténèbres et leur impuissance, enfin qu'à les désapproprier davantage de leurs pensées. Oh! combien ont-elles horreur du « zèle amer » et de tous les « combats de paroles! » Au lieu de la dispute, elles emploient l'insinuation, la patience et l'édification; au lieu de parler de Dieu aux hommes, elles parlent des hommes à Dieu, afin qu'il les touche, qu'il les persuade et qu'il fasse en eux ce que nul autre n'a pu faire. L'oraison supprime toutes les disputes. Dans la véritable oraison personne n'abonde en son sens, chacun fait taire sa propre raison. C'est l'esprit d'oraison qui est l'âme de tout le corps des fidèles; c'est cet esprit unique et commun qui réuniroit bientôt à l'Église mère toutes les sectes, si chacun, au lieu de disputer, se livroit au recueillement. D'un côté, voyez la pure spiritualité de saint François de Sales; de l'autre, voyez ses principes sur l'Église dans ses *Controverses :* c'est le même saint qui parle avec l'onction du même esprit de vérité dans ces deux sortes d'écrits. Tels sont ces aimables saints qui ont été nour-

1. Joan., XIII, 35.

ris et perfectionnés dans le sein de l'Église mère. Ne voulez-vous pas être de leur communion et aimer comme eux la mère qu'ils ont si tendrement aimée? Il faut devenir comme eux simple et petit enfant, pour sucer le lait de ses mamelles. Le lait qui coule, c'est l'esprit d'amour et d'oraison; l'esprit d'oraison et l'esprit d'unité sont la même chose. Cherchez tant qu'il vous plaira hors de cette sainte unité, vous n'y trouverez guère que des cœurs hautains, contentieux et desséchés : vous y trouverez des docteurs secs et éblouis de leur science, qui languissent sur des questions sans fin et qui s'évaporent dans leurs propres pensées; vous y trouverez des pratiques exactes et sévères en certains points de discipline; vous y trouverez l'horreur de certains vices grossiers; vous y trouverez une attention curieuse au sermon et un chant de psaumes qui excite l'imagination, avec des prières où les paroles arrangées et multipliées frappent les auditeurs; mais vous n'y trouverez point cette oraison tout intérieure qui a fait chez nous tant de grands saints. Il est vrai que vous remarquerez chez nous beaucoup de docteurs vides de Dieu et pleins d'eux-mêmes, beaucoup d'ignorance et même de superstition dans les peuples; mais la vraie Église n'est pas exempte de scandales. Il faut laisser croître le mauvais grain avec le bon « jusqu'à la moisson, » de peur qu'une réforme téméraire n'arrache le bon grain avec le mauvais et qu'elle ne ravage au lieu de réformer. La vraie Église est celle qui nourrit le pur grain mêlé avec l'ivraie, et qui tolère l'ivraie, dans l'espérance que le Seigneur en séparera un jour lui-même le pur grain. Encore une fois, Monsieur, ce n'est que dans l'Église catholique que vous trouverez cette oraison que vous aimez tant et qui vous donne un si grand attrait d'amour pour Dieu. Ailleurs on parle, on chante, on loue Dieu, on raisonne, on dispute, on exhorte, on fait des règlements : dans l'ancienne Église on se tait, on se rapetisse, on rentre dans l'enfance par simplicité, on se compte pour rien, on s'anéantit, on est l'holocauste d'amour. Le nombre de ces âmes, dont le monde n'est pas digne, est petit, il est vrai; mais enfin il n'est que là. Comparez ces saints avec les réformateurs et avouez la différence : il n'y a que l'unité qui porte de tels fruits.

La seconde chose que je vous souhaite, c'est que vous marchiez dans la voie de pure foi, pour éviter toute illusion. Prenez garde que la plupart des âmes qui s'imaginent marcher par cette voie n'y marchent point; on tient infiniment plus qu'il ne paroît aux expériences intérieures qu'on fait. Si on n'est en garde contre soi-même, on tend toujours insensiblement à chercher un appui et une certitude intérieure dans ses goûts, dans ses sentiments les plus vifs, et dans toutes les choses qui ont saisi l'imagination. On regarde son propre goût comme un attrait de grâce, ses propres vues comme des lumières surnaturelles, et ses propres désirs comme des volontés de Dieu. On s'imagine que tout ce qu'on éprouve en soi est passif et imprimé de Dieu : par là on se fait insensiblement à soi-même une direction intérieure fondée sur l'inspiration immédiate. Il n'y a plus ni autorité ni loi extérieure qui arrête et qui puisse contre-balancer cette inspiration

Voilà le danger du fanatisme, pour les âmes qui se croient désappropriées et transformées sans l'être : si elles l'étoient, leur véritable désappropriation les éloigneroit infiniment de cette illusion par laquelle elles s'approprient leur lumière et s'en font un appui pour être indépendantes. Oh ! que les profondes ténèbres de la pure foi sont bien différentes de cette fausse voie! On ne voit rien de particulier, et on ne cherche à rien voir : on se contente de croire comme les plus petits d'entre le peuple; on ne sait qu'obéir, que se laisser contredire et corriger, que se défier de soi, que sentir sans cesse son impuissance totale; on n'a aucun besoin de chercher curieusement dans l'avenir pour se consoler du présent, ni de se flatter de prédictions. Quand on a le cœur pleinement content de la seule volonté de Dieu en chaque moment de la vie, on n'a besoin de rechercher aucun soutien dans ces vues de l'avenir; on mérite d'y être trompé dès qu'on les cherche par une inquiétude secrète, dans l'état présent où la seule volonté de Dieu ne suffit pas à un cœur malade. Mais cette vue de foi si nue est le plus long et le plus grand de tous les martyres; il faut s'y laisser dépouiller de tout ce qui console et qui soulage la nature. Il est facile de parler affectueusement de cet état; mais il est terrible de le porter jusqu'à la mort. En cet état, si on faisoit des miracles, on les feroit sans s'y arrêter; on les feroit par pure fidélité, comme on pratique les vertus les plus journalières, comptant pour rien ce qu'on a fait, et passant outre pour continuer à être fidèle. En cet état l'homme reçoit ses bonnes pensées comme d'emprunt, de même qu'un pauvre se couvriroit d'un manteau prêté charitablement. Cet homme n'est pourtant ni inconstant ni irrésolu : mais sa fermeté ne vient d'aucune confiance en sa propre lumière; au contraire, c'est par défiance de sa propre lumière et par simple docilité qu'il est tranquille dans la main de Dieu. Sa voie est toute fondée sur la désappropriation de ses propres vues, qui seroient toujours incertaines : ainsi ce n'est point par une décision fondée sur les forces de son esprit qu'il se détermine avec tant de paix et de constance; mais par simple fidélité à la lumière du moment présent, et par le retranchement de toutes les recherches inquiètes de l'amour-propre. En cet état, loin de se passer de l'autorité de l'Église, on sent de plus en plus le besoin d'être porté sans cesse entre ses bras, comme un petit enfant : on n'est jamais surpris de voir qu'on s'est trompé, on le confesse de bon cœur : on quitte sans peine une pensée qu'on avoit sans appropriation : on jette sans regret une feuille d'arbre qu'on a cueillie sans y être attaché; mais on ne jetteroit pas de même un diamant faux qu'on auroit acheté comme étant d'un grand prix. Quand on a besoin de juger, on tâche de le faire avec conseil, et sur toutes les lumières tant naturelles que surnaturelles qu'on a alors. Quand on a fait devant Dieu le moins mal qu'on a pu, on est encore tout prêt à se laisser montrer par autrui qu'on s'est trompé et qu'on a manqué à toutes les règles. Si on est dans cette docilité, pour toutes les choses communes de la vie, à l'égard de toute personne qui nous reprend, à combien plus forte raison doit-on être, par cette désappropriation intérieure, dans une docilité sans réserve et dans

une absolue soumission d'esprit à l'égard de cette Église visible, qui aura, par les promesses, l'autorité de Jésus-Christ jusqu'à la fin des siècles! Tels sont les petits enfants, les enfants bien-aimés. L'onction leur enseigne tout, parce qu'elle leur enseigne au-dessus de tout à sentir leur ignorance et leur impuissance, à écouter l'Église et à ne se point écouter eux-mêmes, à croire ce qu'elle enseigne et non ce qu'ils ont pensé. Cette profonde leçon, que l'onction intérieure leur donne, comprend toutes les autres; elle contient toute vérité et les préserve de toute erreur. « Dieu cache » ses vérités « aux sages et aux prudents, » c'est-à-dire à ces docteurs superbes qui veulent juger l'Église au lieu de se laisser juger par elle. En même temps il « révèle aux petits » ses miséricordes, parce qu'il se complaît dans leur petitesse : ils sont bienheureux, parce qu'ils sont pauvres d'esprit et qu'ils se sont désappropriés de leurs propres lumières et de leur propre volonté, comme un homme riche doit se désapproprier de ses trésors, quand il se donne à Dieu dans un désert. Oh ! qu'il seroit beau de voir tous les « biens en commun » pour l'esprit comme pour le corps, et que chacun ne regardât pas plus sa pensée, son opinion, sa science, ses lumières, ses vertus et ses plus grands sentiments comme son bien particulier, que de bons religieux regardent comme propres les biens de la communauté dont ils usent pour leurs besoins! C'est ainsi que les saints dans le ciel ont tout en Dieu, sans avoir jamais rien à eux. C'est un bien infini et commun, dont le flux et reflux fait l'abondance et le rassasiement de tous les bienheureux; ils reçoivent chacun selon sa mesure, ils renvoient tout; Dieu est lui seul « toutes choses en tous, » et rien n'est à aucun de ceux qu'il comble de biens : ils sont tous dénués dans cette possession de l'infini. Leur béatitude vient de leur pauvreté; l'une et l'autre est parfaite. Si les hommes entroient ici-bas dans cette pauvreté d'esprit, et dans cette communauté des dons les plus spirituels, on verroit tomber toutes les disputes et tous les schismes; on ne réformeroit l'Église qu'à force de se réformer soi-même; il n'y auroit plus de savants présomptueux et jaloux de leur science; « on ne penseroit, on ne goûteroit, » on ne voudroit tous ensemble qu'une même chose; un seul esprit, qui seroit celui d'amour et de vérité, seroit l'âme de tous les membres du corps de l'Église, et les réuniroit intimement; on se déféreroit, on se supporteroit réciproquement; on n'entendroit plus ces froides paroles de « tien et de mien; » nous serions tous pauvres et riches tout ensemble dans l'unité, pauvres sans murmure et sans jalousie, riches sans envie et sans distinction; nous serions les enfants « doux et humbles de cœur, » qui trouveroient le « repos de leurs âmes; » ce seroit un petit commencement de la nouvelle créature et du paradis réservé au siècle futur. Prions, Monsieur, pour un si grand bien : je le souhaite pour vous et pour votre ami que vous m'avez nommé; et je serai toute ma vie du fond du cœur tout à vous.

LETTRE VIII. — *Sur l'infaillibilité de l'Église et sa perpétuelle visibilité : combien le schisme est criminel devant Dieu : jusqu'à quel point un protestant converti peut dissimuler ses sentiments et s'abstenir des actes extérieurs qui sont en usage parmi les catholiques.*

Je vous conjure, Monsieur, d'avoir la bonté de mander les choses suivantes à M. ***.

I. Ses amis font un grand pas, dont je le félicite, et je remercie Dieu. Par exemple je suis charmé de lire ces paroles : « Dieu a promis, à la vérité, qu'il ne souffriroit jamais que le corps des pasteurs en général établît des erreurs damnables par une loi publique et un décret uniforme. — Nous ne doutons nullement que Dieu ne veille toujours sur l'Église, de manière qu'il ne sera jamais permis à la hiérarchie de rien imposer aux fidèles nuisiblement au salut. — La synagogue n'avoit jamais rien établi par un décret uniforme et universel, contraire à la loi divine. — Ce n'est pas que nous voulions dire, avec les donatistes et les puritains, que l'Église est invisible, et qu'elle ne consiste que des seuls justes élus : nullement. Il y aura toujours sans doute une Église visible sur la terre, gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres, et qui ont seuls le droit du sacerdoce. » Quiconque pense ainsi, « n'est pas loin du royaume de Dieu, » qui est l'Église catholique : cette Église ne demande que ce qui lui est accordé dans ces paroles. Voilà une Église qui, selon les promesses, sera toujours visible et « gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres. » Voilà une succession non interrompue. Ces successeurs des apôtres ont eux « seuls le droit du sacerdoce : » tout autre ministre est un usurpateur du ministère. « Dieu a promis » que cette Église visible, ou ce « corps des pasteurs, » n'établira « jamais des erreurs damnables par une loi publique.... et qu'il ne sera jamais permis à la hiérarchie de rien imposer aux fidèles nuisiblement au salut. » Qu'y a-t-il de plus consolant, de plus aimable et de plus décisif que cet aveu ? Que peut-on craindre dans le sein de cette véritable mère qui enfante des saints à Jésus-Christ son époux, depuis tant de siècles sans interruption, puisqu'il est promis qu'elle ne décidera jamais rien « nuisiblement au salut » de ses enfants ? Il n'y a plus qu'à l'écouter, qu'à la croire, qu'à vivre et qu'à mourir entre ses bras.

II. Les événements répondent aux promesses. Cette Église n'a jamais décidé contre les vérités du culte le plus pur et le plus parfait ; elle les a même autorisées dans les écrits de divers saints. Il est vrai qu'elle a condamné dans les derniers temps plusieurs livres qui traitent de la vie intérieure ; mais on doit croire, sans hésiter, qu'elle les a bien condamnés. Leurs principes peuvent être excessifs, et mener à l'illusion ; ceux mêmes qui ont été peut-être écrits avec la plus grande pureté d'intention et la plus sincère horreur de tout excès sont sans doute dangereux par leurs expressions, et induisent même en erreur, faute d'être assez mesurés, puisque l'Église les juge tels. Elle ne condamne point le culte parfait; elle ne décide point « nuisiblement au salut, » sa décision ne peut rejeter la vérité. Donc, il n'y a qu'à ac-

cepter sa décision avec la plus humble docilité. On ne voit que trop d'écrivains mystiques qui vont trop loin dans leurs expressions, et dont le langage, pris à la lettre, blesse la foi; il y en a même qui suivent leur imagination et leurs fausses expériences pour se croire affranchis des règles générales : on voit en eux l'illusion et le fanatisme. L'Église a raison d'être alarmée; il y a peu de mystiques qui suivent la voie de la pure foi, sans s'arrêter à aucune lumière ni sentiments extraordinaires, pour mourir sans cesse à eux-mêmes dans la simplicité évangélique : ceux qui sont réduits par l'amour-propre sont utilement réprimés par la condamnation de l'Église, et ceux qui ne veulent point être attachés à leur propre sens font un excellent usage de l'humiliation que l'Église leur donne. D'ailleurs, cette sainte mère ne condamne nullement ce qui est réellement pur, parfait et éloigné de l'illusion.

III. Le schisme ou séparation est, selon le consentement unanime des Pères, le crime le plus énorme. L'époux sacré ne veut qu'une seule épouse. De quel droit en a-t-on fait plusieurs? Il a demandé à son Père que cette épouse fût toujours « une, et consommée en unité. » En vain, pour excuser le schisme, on accuse cette Église d'être adultère et idolâtre : cette accusation est fausse. L'Église n'établira jamais des « erreurs damnables, » elle ne décidera jamais « nuisiblement au salut. » Se séparer d'une mère si innocente, à laquelle « seule » appartient le « droit du sacerdoce, » c'est imiter la révolte impie de Coré, de Dathan et d'Abiron. Saint Paul dit aux fidèles avec douleur : « J'apprends qu'il y a des schismes ou divisions parmi vous [1]. » Il dit ailleurs : « Qu'il n'y ait point de schismes entre vous [2]. » Il dit encore ces paroles : « Afin qu'il n'y ait point de schismes dans le corps, et que tous les membres conspirent mutuellement pour s'entr'aider les uns les autres.... Or vous êtes le corps de Jésus-Christ, et chacun de vous est un de ses membres [3]. » C'est donc déchirer le corps de Jésus-Christ que de diviser son Église. D'un autre côté, saint Jude assure que ceux qui imitent la « révolte de Coré, » c'est-à-dire les schismatiques, « se paissent eux-mêmes, sont des nuées sans eau que les vents emportent çà et là; et des arbres d'automne, sans fruit, doublement morts et déracinés.... Ceux-là, dit-il [4], SE SÉPARENT EUX-MÊMES. » En effet, toutes les sectes séparées de l'ancienne Église sont des rameaux qui, étant coupés et ne recevant plus la nourriture du tronc vivant, tombent, se dessèchent et meurent aussitôt. On n'y trouve plus l'esprit de recueillement, de prière et d'humilité; tout y est régularité extérieure, critique sévère et hauteur pharisaïque. A quoi a servi la prétendue réforme des protestants? Elle n'a produit que scandale, que trouble, qu'incertitude, que disputes, qu'indifférence de religion, sous prétexte de tolérance mutuelle, et enfin qu'irréligion presque dans tout le Nord. Voilà les « nuées sans eau et les arbres déracinés. »

IV. J'avoue que ceux qui ont fait le schisme par orgueil étoient plus

1. *I Cor.*, XI, 18. — 2. *Ibid.*, I, 10. — 3. *Ibid.*, XII, 25, 27.
4. Jud., XI, 12.

coupables que ceux qui ne font que le continuer par les préjugés de l'éducation et par l'entraînement de l'habitude; mais on ne sauroit trop considérer quel est le principe fondamental de tous les protestants. Ils ne se sont séparés de l'ancienne Église qu'en préférant leur propre pensée, sur le texte sacré, à l'autorité de toute l'Église visible. S'ils n'eussent point embrassé ce principe d'indocilité et d'indépendance, ils n'auroient jamais pu faire leur séparation; ainsi il est essentiel au schisme que chaque schismatique décide ainsi dans son cœur: « Je me sépare de l'ancienne Église pour m'attacher à la nouvelle, non parce que j'attribue à la nouvelle la promesse d'infaillibilité que je ne veux point attribuer à l'ancienne, mais parce que je crois qu'aucune Église n'a cette promesse d'infaillibilité, et que c'est moi qui dois discerner le sens des livres divins, pour y former moi-même ma foi en les examinant. Les pasteurs peuvent m'aider à entendre ce texte; mais ils peuvent aussi me tromper, comme l'ancienne Église m'a trompé en se trompant elle-même. Je dois les écouter avec déférence et respect; mais enfin ils ne sont point infaillibles, et la finale décision doit, indépendamment d'eux, venir de l'esprit de Dieu, qui me fera entendre le texte des Écritures. » Voilà précisément ce qui distingue le protestant séparé de l'ancienne Église, d'avec le catholique qui demeure dans son sein. Le catholique forme sa foi par pure autorité; le protestant forme la sienne par pur examen: l'un ne fait qu'écouter et croire ce que l'autorité décide, l'autre examine et décide lui-même indépendamment de toute autorité. Il ne pourroit jamais se séparer, s'il ne supposoit pas qu'il juge mieux que l'Église. Le schisme est donc fondé sur ce jugement téméraire et présomptueux: « J'entends mieux le texte sacré que l'ancienne Église; et je ne la quitte que pour interpréter les saintes Écritures, indépendamment de son autorité: il faut préférer la parole de Dieu à toute autorité humaine. » Ainsi, à proprement parler, chaque protestant fait lui-même son schisme personnel: il ne rejette point l'autorité de l'ancienne Église pour se soumettre aveuglément à l'autorité de la nouvelle; mais il se rend juge entre ces deux Églises opposées, et il conclut, après un examen d'entière indépendance, pour la nouvelle contre l'ancienne: c'est lui qui, tenant le texte sacré en main, décide, fixe lui-même sa croyance, choisit une Église, et fait par sa décision son schisme contre celle qu'il rejette. Encore une fois, il faut bien se garder de croire qu'il accorde l'autorité infaillible à la nouvelle Église en la refusant à l'ancienne; c'est ce qui seroit le comble de l'extravagance et du délire. Il exclut également toute autorité infaillible de ces deux Églises, et il se détermine uniquement par sa propre décision sur les Écritures. Si ce particulier vit dans la naissance du schisme, il est lui-même un de ceux qui prononcent le jugement de condamnation contre l'ancienne Église, qui la répudient, et qui décident pour commencer la séparation. Si, au contraire, il ne vient au monde qu'après que le schisme est déjà formé par ses ancêtres, il marche sur leurs traces, et il continue le schisme sur le même principe fondamental par lequel ses ancêtres l'ont annoncé. Cet homme dit dans son cœur: « Je vois clairement que mes ancêtres ont mieux en-

tendu l'Écriture que l'ancienne Église; je vois qu'ils ont eu raison de s'en séparer. J'adhère à leur séparation comme juste : je la ratifie, je la confirme, je la continue, je la renouvelle autant qu'il est en moi. Si je voyois qu'ils se fussent trompés et que leur séparation fût injuste, je me garderois bien de confirmer leur erreur, leur révolte sacrilége, leur schisme impie. » Ainsi, supposé que l'ancienne Église ait pour ministres les « légitimes successeurs des apôtres, » qui ont seuls le « droit du sacerdoce, » et que cette Église n'établisse jamais « des erreurs damnables; » qu'en un mot, elle n'impose rien aux fidèles « nuisiblement au salut : » il est clair comme le jour que la séparation a été injuste, impie et sacrilége. En vérité, un chrétien qui veut aimer Dieu et être fidèle à la vérité peut-il en conscience adhérer à ce schisme, le ratifier, le confirmer, le continuer et le renouveler en sa personne? Quand on aperçoit le plus grand des maux commis par ses ancêtres, ne doit-on pas le révoquer et le réparer aussitôt? Si on y est obligé pour le plus vil intérêt, à combien plus forte raison y est-on obligé quand il s'agit du corps de Jésus-Christ déchiré, de son épouse rejetée, de la maison de Dieu mise en ruine, et du sacré ministère usurpé sur les « légitimes successeurs des apôtres, qui ont seuls le droit du sacerdoce ! » Quelle excuse peut-on alléguer pour une ratification si impie, si ce n'est que l'ancienne Église a établi des « erreurs damnables, » et qu'elle a « imposé aux fidèles nuisiblement au salut? » Or est-il que, de l'aveu des personnes pieuses et éclairées dont il s'agit ici, elle ne l'a jamais fait. Donc ces personnes ne peuvent jamais en conscience confirmer, ratifier, continuer et renouveler en leurs personnes, par aucun acte, le schisme de leurs ancêtres. Ce schisme est en soi injuste, impie et sacrilége : ils ne pourroient le ratifier par leurs actes, sans autoriser une calomnie atroce contre la vraie Église, qui est leur mère, et la seule légitime épouse du Fils de Dieu. Que doivent-ils donc faire? Dès qu'ils aperçoivent qu'ils mangent l'agneau pascal hors du lieu saint, ils doivent se hâter de retourner sur la sainte montagne, dans le centre de l'unité, pour s'y nourrir du pain descendu du ciel. Dès qu'ils reconnoissent qu'ils sont hors de l'arche, ils doivent y rentrer pour se sauver du déluge. C'est ainsi que les Pères parlent unanimement, c'est ratifier, confirmer, renouveler, perpétuer le schisme, que de ne le pas finir pour soi.

V. Il est vrai qu'un homme, né dans un pays d'où la vraie Église est proscrite par un schisme public, a de grandes précautions à garder, quoiqu'il soit pleinement catholique. On le voit par l'exemple des chrétiens de l'ancienne Église, qui cachoient même leur doctrine, pour ne donner aucun avantage aux païens. On le voit aussi par l'exemple des missionnaires, qui se travestissent en laïques, pour cacher leur caractère et leur religion en Angleterre. Mais voici, ce me semble, à quoi on peut réduire ces ménagements.

1° Un catholique ne peut jamais en conscience faire aucun acte de communion avec une société schismatique, puisqu'elle a rompu elle-même tout lien de communion avec cette ancienne Église qui est « gouvernée par les légitimes successeurs des apôtres, » lesquels ont « seuls le droit du sacerdoce : » ce seroit reconnoître le « droit du sacerdoce » et

la légitime administration des sacrements dans une société qui les a usurpés par le schisme; ce seroit ratifier le schisme, le continuer personnellement, et faire des actes schismatiques contre sa conscience, pour tromper les hommes. Il est clair que ces actes sont les actes propres du schisme et même de l'hérésie, puisque c'est reconnoître pour sa propre mère une fausse Église qui n'a point le « droit du sacerdoce, » ni par conséquent le ministère pour les sacrements; c'est même reconnoître les sacrements de cette Église comme véritables, quoiqu'on ne les croie pas tels, puisqu'ils ne contiennent point ce qui est contenu dans les sacrements de la vraie Église, laquelle ne décide rien « nuisiblement au salut. » Par exemple, supposé que l'eucharistie de l'Église catholique contienne véritablement le corps et le sang du Sauveur, la cène des calvinistes, qui ne peut contenir qu'une figure avec une vertu, ne peut point être une véritable et légitime eucharistie. Quiconque y participe fait un acte du schisme et de l'hérésie de cette secte.

2° J'avoue qu'on peut quelquefois, pour de bonnes raisons, aller aux sermons des faux pasteurs d'une société hérétique. C'est ainsi que nos missionnaires mêmes y vont, ou y envoient des émissaires de confiance, pour savoir ce que ces faux pasteurs enseignent et qui mérite d'être réfuté; mais on ne doit jamais, sans de très-fortes raisons, s'exposer à la séduction de ces « discours qui gagnent comme la gangrène[1]. » On peut encore moins y aller pour faire accroire aux hérétiques qu'on n'est pas moins qu'eux dans leur schisme et dans leur hérésie : ce seroit joindre la fraude et la lâcheté aux actes propres de l'hérésie et du schisme.

3° Il n'est ni nécessaire ni prudent de faire, dans de telles circonstances, aucun acte public de la religion catholique. Les anciens fidèles se gardoient bien d'en faire d'ordinaire aux yeux des païens. Nos missionnaires n'en font aucun en Angleterre, pour n'exciter point mal à propos une persécution. On peut et on doit imiter ces ménagements.

4° On doit néanmoins faire les actes de la religion catholique dans les églises de la communion romaine, autant qu'on le peut sans s'exposer à de grands inconvénients. Il n'est point permis de passer sa vie sans pasteurs, sans sacrements, sans subordination à une Église visible, à moins qu'on ne se trouve dans une situation toute singulière. Il faudroit même, dans une si extraordinaire extrémité, être uni de cœur et de désir sincère aux pasteurs, aux sacrements et à l'Église qu'on croit la véritable.

5° On peut faire ces actes en secret, pour remplir son devoir et pour édifier les personnes de confiance, quoiqu'on prenne des précautions infinies pour les cacher à tous les autres.

6° Il pourroit se faire qu'une personne très-catholique eût de pressantes raisons de s'abstenir très-longtemps de la consolation et de la nourriture que le reste des fidèles doit tirer de la fréquentation des sacrements; mais on ne doit pas supposer facilement une si extraordi-

1. *II Tim.*, II, 17.

naire nécessité: il faut craindre de s'y tromper, et se ramener soi-même, autant que l'on peut, aux règles communes. Il ne faut se dispenser d'aucune des fonctions de l'unité parfaite, que pour l'avancement de cette unité même, et avec un vrai désir de la montrer dès qu'on le pourra. Jamais cette disposition ne fut tant à désirer qu'en notre siècle, où la tolérance et l'indifférence de religion font que tant de personnes vivent sans aucune dépendance d'aucune Église fixe, se contentant de je ne sais quelle vague persuasion des points fondamentaux de la religion chrétienne.

7° Enfin les personnes qui ne feront aucun acte de communion romaine, ne doivent nullement être surprises de se voir fort suspectes aux missionnaires zélés de cette communion. Il est naturel que ces missionnaires soient effarouchés et en défiance contre une religion si vague et si ambiguë; il est naturel qu'ils craignent ou l'hypocrisie et la dissimulation, ou l'illusion et le fanatisme, avec l'indépendance dans un genre de vie extraordinaire et si éloigné des règles générales. Les meilleures personnes qui paroîtront dans une telle neutralité entre les diverses communions doivent se faire justice, et se mettre en la place de ces missionnaires; ils ne peuvent point s'empêcher d'être surpris et scandalisés. Les saints Pères ne l'auroient pas été moins qu'eux. Quand ils feront des recherches, quand ils s'alarmeront, quand ils voudront réduire ces personnes à une conduite commune et régulière, ils ne feront que leur devoir: on ne doit nullement les accuser de gêner et de troubler leurs consciences, ni de fixer les âmes attachées à la perfection intérieure. La perfection intérieure n'empêche point la dépendance d'un ministère extérieur et visible. Le moyen de les apaiser, et d'obtenir d'eux une suffisante liberté, est de leur parler avec ingénuité, humilité et confiance; c'est de leur représenter les vrais besoins tant du dedans que du dehors; c'est de leur montrer combien on auroit horreur d'en abuser; c'est de les convaincre par la pratique combien on aime l'autorité de l'Église. Par ces voies douces on leur persuadera peu à peu qu'on n'est ni dans l'illusion, ni dans l'indépendance, ni dans l'indifférence entre toutes les Églises visibles.

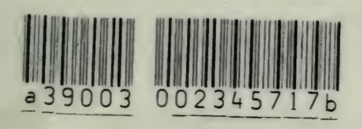
FIN DU TROISIÈME VOLUME.

TABLE.

FIN DE LA TABLE DU TROISIÈME VOLUME

Coulommiers. — Typographie Paul Brodard.

COULOMMIERS. — Imprimerie PAUL BRODARD.


a39003 002345717b